José Pablo Feinmann

La filosofía y el barro de la historia

Prólogo de Franco Volpi

En este libro esencial, José Pablo Feinmann aborda los grandes nombres de la filosofía occidental (Descartes, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Foucault, Adorno y Horkheimer, Derrida) no como cristalizados «héroes del pensamiento» sino como representantes de cada época en la que les tocó vivir. La convicción que ha motivado este trabajo es que la filosofía tiene que ayudar a comprender la historia, ya que cada filosofía es hija de una época, que a la vez expresa, refleja e ilumina. La de Feinmann es una mirada crítica y reclama que la filosofía vuelva a pensar en el sujeto, en la historia y en la política, que salga a la calle, al riesgo, a participar activamente en los tumultuosos problemas del ser humano.

Como dice en el prólogo el filósofo (y traductor de *Ser y tiempo* al italiano) Franco Volpi: «Lo que encontramos en estas páginas apasionantes es un inagotable tanque de ideas, un formidable gimnasio para pensar, un ejercicio de lucidez e inteligencia crítica. Dialogar con los filósofos que Feinmann presenta nos entrena a pensar, a plantear problemas, a poner en cuestión y a averiguar la consistencia de las convicciones según las cuales vivimos. Nos enseña a vigilar, a luchar contra la resistencia tenaz de los prejuicios, a liberarnos de la tiranía de lo obvio y de lo habitual. Dialogar con los grandes filósofos que Feinmann nos presenta, entrar en sus teorías, seguir sus argumentaciones, es una excelente escuela de pensamiento pues nos obliga a enfrentarnos con lo que nosotros mismos no habíamos pensado. Son los mejores maestros con los que podemos aprender, los mejores interlocutores con los que podemos dialogar, los libros que debemos leer. En suma, un patrimonio inestimable de sabiduría. Por eso, estas páginas no son neutrales: nos dejan más fuertes o más débiles, más felices o más tristes, más seguros o más inciertos, nunca como antes».

Desde sus primeras páginas, *La filosofía y el barro de la historia* nos interpela: En estos tiempos de reinado del sujeto absoluto comunicacional, en los que resulta difícil descifrar los sofisti-

cados métodos del poder para dominar la existencia, es hora de volver a la filosofía, para que su lucidez y su relación crítica nos vuelvan a iluminar. Y Feinmann nos contagia su pasión con admirable claridad expositiva.

epublibre

José Pablo Feinmann

LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

ePub r1.0
Titivillus 09.06.16

Título original: *La filosofía y el barro de la historia*
José Pablo Feinmann, 2008
Prólogo: Franco Volpi
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Prólogo

por Franco Volpi

La filosofía es un escándalo: el escándalo de la condición humana. Pues, por un lado, es una especial automodificación de la vida que pretende orientar la vida misma hacia su forma lograda, hacia la felicidad. Por otro lado, debido a su concentración en las cosas últimas, la filosofía nos aleja del mundo de la práctica, nos desvía de la vida concreta, de sus problemas, ocupaciones y quehaceres. Desde Tales, que, absorto en la contemplación de las estrellas, cayó en un pozo y acabó puesto en ridículo por una joven tracia, hasta Husserl, Heidegger o Wittgenstein, torpes e incapaces en la simple normalidad, la historia de la filosofía abunda de ejemplos y anécdotas que documentan la aparente inutilidad de la filosofía para la vida.

En una novela inacabada, un gran filósofo y escritor del siglo XIX nos ha descrito con suma eficacia la situación paradójica del filósofo que se fija y vive en sus pensamientos, volviéndose extraño al mundo real.

Érase una vez un joven —nos cuenta nuestro admirable filósofo-escritor— que parecía estar enfermo de amor. Pero todos los que creían que estaba enamorado de una mujer se engañaban. En verdad, se había enamorado de algo por completo diferente: amaba la filosofía, concebida no como un ocio o como una disciplina entre otras, sino como profunda pasión, como forma de vida que quisiera elegir y abrazar. «Si su frente pensativa se inclinaba como una espiga madura, no era porque escuchara la voz de su amada, sino porque escuchaba el murmullo secreto de sus

pensamientos. Si su mirada se volvía soñadora, no era porque codiciara la imagen de su dama, sino porque el movimiento del pensar se le hacía visible».

Esto le procuraba casi un orgasmo especulativo: «Le gustaba partir de un pensamiento particular, subir a partir de éste por la escala de la implicación lógica, escalón tras escalón hasta lo más alto. Una vez alcanzado el pensamiento más alto, advertía una alegría indescriptible, un placer apasionado en precipitarse en caída libre en las mismas implicaciones lógicas hasta volver a encontrar el punto del que había partido».

Johannes Climacus —tal su nombre— se había enamorado de la filosofía desde su infancia. La filosofía que los otros niños encontraban en los encantamientos de los cuentos o de la poesía, él la encontró en la persecución rigurosa del movimiento incansable de sus pensamientos. De esta manera, de movimiento en movimiento, de abstracción en abstracción, terminó por perder contacto con la realidad y volverse extraño al mundo.

Un día fatal fue a dar en esta proposición: *de omnibus dubitandum est*, «hay que dudar de todo». Este principio habría de marcarlo para toda la vida. Si se quiere llegar a ser filósofo —se decía a sí mismo— es preciso comenzar por aquí. Esta máxima se convirtió para él en una tarea. Con el arma aguda de la dialéctica en la mano, comenzó a aplicar la duda a toda teoría, a todo asunto o argumento que encontraba: atacaba toda proposición, cada accidente y cada predicado, atacaba incluso la realidad y el mundo entero, incluido él mismo.

Frente a la destrucción de toda certeza, empezó a percibir la peligrosidad de la filosofía. Pero no era ya capaz de desembarazarse de ella, como si un misterioso poder lo encadenara. Era una especie de vértigo: cuanto más intentaba apartarla de sí, tanto más era atraído por ella y en ella se precipitaba.

Sin embargo, Johannes Climacus no estaba seguro de dudar a fondo. ¿Qué debía hacer para dudar verdaderamente? ¿Bastaba para ello un simple acto del pensamiento? ¿O acaso se debía

comprometer en ello toda nuestra voluntad? ¿Y cómo? A continuación, descubrió esta dificultad ulterior: «Que alguien pudiera proponerse dudar, lo comprendía. Pero no llegaba a comprender cómo éste pudiera decírselo a otro. Pues si el otro no tenía el espíritu demasiado lento, podía responderle: "Muchas gracias, pero disculpa si dudo igualmente de la verdad de esta afirmación que haces"». La farsa no terminaba ahí: «Si el primero le hubiera narrado a un tercero que ellos dos acordaban al respecto, que debían dudar de todo, en realidad se habrían burlado de ese tercero, pues su aparente acuerdo no habría sido más que la expresión del todo abstracta de su desacuerdo».

Esta máxima era como un gusano que lo carcomía todo. No se dejaba ni enseñar ni aprender verdaderamente: pues quien pretende tener por verdadera la duda y enseñarla, procura, en realidad, el dogma. La filosofía arroja a Johannes Climacus —y a nosotros con él— en una paradoja inextricable.

La moraleja está clara. La gente desconfía de esta disciplina, glorificada en otro tiempo como la reina de las ciencias, y ríe cuando se da cuenta de que los filósofos se contradicen. Es difícil hacerle entender a la gente que la filosofía, precisamente, es el arte de contradecirse uno a otro sin anularse. La sabiduría popular siempre se ha burlado y siempre se burlará de la filosofía pues la considera un saber abstracto, inconcluyente, ineficaz. Para el hombre de la calle, la filosofía no es sino la lógica de aquel discurso que tiene por tema lo absurdo. O el arte de inventar razones para dudar de lo evidente. Peor aún: es un menú de mil páginas sin nada para comer. O bien la tentativa de capturar un gato negro en un cuarto oscuro sin lograrlo jamás, pero exclamando cada tanto: «¡Lo hemos atrapado, lo hemos atrapado!».

Cierto, la filosofía no es algo inmediatamente evidente. Y los grandes filósofos —como Nietzsche decía— son plantas raras. En cada siglo nacen, como mucho, tan sólo poquísimos. Es más: desde hace tiempo, sobre todo en el paisaje académico actual, parecen animales extintos.

Entonces, ¿cómo hablar de filosofía en su ausencia? Y si pese a todo la echamos de menos, ¿cómo volver a ella?

Nos lo explica José Pablo Feinmann en esta asombrosa introducción, destinada a quien en la filosofía busque su placer, y únicamente su placer. Basta con hojear los capítulos, entrar en sus temarios, seguir el hilo de su intrigante discurso para quedar fascinados e involucrados en los problemas que plantea, en las argumentaciones que desarrolla, en las aventuras especulativas en las que se compromete. Y para entender que la filosofía no piensa abstractamente sino que está hundida hasta el cuello en el barro de la historia. Pues de la historia nacen, y en la historia mueren, todas las filosofías que pretenden explicarla.

Sea como sea, juzgar la filosofía sobre la base de su eficacia práctica sería como evaluar un pez sobre la base de su capacidad de vivir fuera del agua. Como no pretendemos demostraciones matemáticas de un orador, ni prolusiones hermosas de un matemático, tampoco sería oportuno pedir a la filosofía soluciones prácticas o recetas de felicidad. Los verdaderos problemas filosóficos no acosan al hombre para que los resuelva, sino para que los viva. Ya que la filosofía no resuelve nada sino complica todo, y sus complicaciones son la historia del pensamiento humano.

Por eso, lo que encontramos en estas páginas apasionantes no son soluciones ni recetas listas, sino un inagotable tanque de ideas, un formidable gimnasio para pensar, un ejercicio de lucidez e inteligencia crítica que reclama emulación. Dialogar con los filósofos que Feinmann presenta nos entrena a pensar, a plantear problemas, a poner en cuestión y a averiguar la consistencia de las convicciones según las cuales vivimos. Nos enseña a vigilar, a luchar contra la resistencia tenaz de los prejuicios, a liberarnos de la tiranía de lo obvio y de lo habitual. Nos invita a asomarnos a la ventana, abiertos los ojos y las narices al viento, esforzándonos, por así decir, en mirar a través del vidrio tratando de ver el vidrio. Nos recomienda estar alerta: pues la vida no

siempre premia la inteligencia, pero siempre, inexorablemente, castiga la estupidez.

Feinmann nos proporciona una eficaz terapia filosófica contra la somnolencia de la razón. Una terapia que resulta mejor que la creciente literatura de autoayuda y también que el Prozac. Es suficiente un ejemplo: ¿quieren entender qué es el amor? Después de toda la hidráulica del sexo que encontramos en la *fiction* contemporánea, la lectura de *El banquete* de Platón proporciona un éxtasis que mete alas a nuestra imaginación. A través de esta filosofía del amor entendemos por fin qué es aquella fuerza mágica de la naturaleza que llamamos eros y nos damos cuenta de que el sexo no resuelve ni siquiera los problemas sexuales.

Dialogar con los grandes filósofos que Feinmann nos presenta, entrar en sus teorías, seguir sus argumentaciones, es una excelente escuela de pensamiento pues nos obliga a enfrentarnos con lo que nosotros mismos no habíamos pensado. Feinmann nos mete a disposición los mejores maestros con los que podemos aprender, los mejores interlocutores con los que podemos dialogar, los libros que debemos leer. En suma, un patrimonio inestimable de sabiduría, conocimientos, consejos, a los que podemos recurrir en caso de necesidad. Un prontuario espiritual análogo —decía el filósofo-emperador Marco Aurelio— a la bolsa del instrumental que el cirujano lleva consigo.

Por eso, estas páginas no son neutrales: nos dejan más fuertes o más débiles, más felices o más tristes, más seguros o más inciertos, nunca como antes.

He aquí la mejor respuesta a todos aquellos, analíticos y continentales, que hoy en día tratan a la filosofía como a un perro muerto.

¿La gran filosofía ha muerto? ¡Viva la filosofía!

Es hora, con Feinmann, de volver a ella para intentar darle otra vez vida —y tal vez podríamos cambiar su nombre en «sofofilia» para indicar que se trata de *una pasión, manía o enferme-*

dad del espíritu, como enseña Kierkegaard con el cuento de Johannes Climacus.

Algunas breves precisiones del autor

No sé si es posible hablar del año 2004 como de un tiempo remoto. Acaso sí. El tiempo se acelera y todo se vuelve «pasado» cuando aún creemos que vivimos en el filoso «presente». Hay una célebre frase de Heidegger: «Cuando el tiempo sea solo rapidez». Hoy es así. El tiempo ya no es lo temporal, ya no lo entendemos ni lo vivimos como acontecer histórico. Solo es instantaneidad, un vértigo que anula el pensar, un *zapping* que despierta emociones y las anula enseguida pasando a otro tema, a otra cuestión, a otro lugar del mundo. Podemos ver, en medio de ese vértigo, la tortura, los niños que mueren, los comerciales de *soutiens*, los desfiles de modelos, las teleseries, la banalidad, la grosería, la infinita basura. Como sea, en 2004 dicté un curso que duró un año. Y ese año fue largo: todos lo sentimos así. Fueron dos cuatrimestres. Yo daba clases los martes y los jueves. Se inscribieron 400 alumnos en el primer cuatrimestre y 450 en el segundo. El curso se llamó como este libro: *La filosofía y el barro de la historia*. El diario *Página/12* me propuso algo insólito: publicar esas clases los días domingo como suplemento especial del diario. Era la primera vez que se hacía algo así. Luego di un curso de filosofía por… televisión. También fue la primera vez. Y fue sorprendente: ¿es la televisión para la filosofía? ¿Es la filosofía para la televisión, donde «el tiempo es tirano»?

El primer intento fue desgrabar las clases. Pero cuando recibí las desgrabaciones no me gustaron. Entonces olvidé todo: el curso, las desgrabaciones, la recuperación de la sustancia de esas clases. De la materia. Me propuse escribir todo. Todo este largo libro está escrito por mi *pluma computadorizada* del principio al

fin. Pero hubo algo que, en la escritura, decidí recrear: el lenguaje con que las clases se dictaron. En suma, escribí las clases imaginando al lector. ¿A quién le escribía? ¿Con quién dialogaba? Con los alumnos del curso (nuevamente) y con los lectores del diario (por primera vez). Ese estilo *oral* le dio frescura expositiva al texto. Ahora, con el libro, el diálogo se establece con sus lectores.

Esta obra tiene dos estamentos. Uno, es pedagógico. Los filósofos que se abordan son *explicados*. Hay una esmerada *exposición* de esos pensamientos. Otro, es crítico. La exposición, en determinado momento, ya ha entregado todos los elementos como para proceder a una crítica. Una crítica como propósito de ahondar lo expuesto (entendiendo *crítica* como tarea de conocimiento, de explicitación de los alcances y límites de un pensar) y como propósito de establecer una posición personal. Que yo asuma la arrogancia o el legítimo derecho de fijar mi posición ante cada pensador también es parte de la tarea pedagógica: es la filosofía en acción. Se piensa para disentir o para estar de acuerdo, pero siempre para asumir el ejercicio de la libertad. Este es un libro personal. Acaso —en medio de la tarea de exponer las ideas de tantos filósofos— no me haya privado de exponer las mías. Sí, así ha sido. Pero necesitaba hacerlo. Creo que no hay una sola idea que no haya volcado en este libro. Busco en mis bolsillos y ya casi no hay nada en ellos. Por ahora, está todo aquí. Mis nuevos caminos serán —otra vez— los de la literatura. Luego regresaré a la filosofía. Porque no puedo prescindir de la filosofía ni de comunicarla. Para esta tarea abordo dos planes esenciales. Primero: tengo que entender yo el pensamiento de los filósofos que quiero exponer. Segundo: tengo que pensar, muy cuidadosamente, el modo de exponerlos, el modo de transmitir ese conocimiento. Doy clases desde los 23 años, cuando dicté en la UBA, en la calle Independencia, en 1966, la materia *Antropología Filosófica*. Se me puede decir novelista, guionista de cine o

politólogo. Pero me alegro y me conmuevo cuando me dicen, sin más, profesor de filosofía.

Clase 1

Descartes: el sujeto capitalista

Es hora de volver a la filosofía. A la filosofía como disciplina que se hace cargo —reflexivamente— de todas las disciplinas. A un saber de saberes. A un saber de agregaciones. O a un saber que busque, sin vergüenza, con ambición y hasta insolentemente, la totalización de los saberes; totalización que jamás estará «cerrada», dado que el saber no cierra nunca y cuando cierra deviene totalitario. Es hora de abandonar la filosofía como ámbito de expertos, como especialidad académica, como aristocracia recluida en cualquiera de los ámbitos que ha privilegiado: el Ser, el lenguaje, la glorificación del cientificismo, la intocada transparencia de las abstracciones del positivismo lógico o los juegos infinitos de la lingüística. Hay demasiados filósofos que se han transformado en pastores del Ser y habitan su morada: el lenguaje. Que es, en lo concreto, la vida académica. Sacaremos la filosofía a la calle, al riesgo, no la dejaremos reposar en ningún paraje del ruralismo místico y la haremos urbana, sucia. Habitando una vez más (como nunca ha dejado de habitar) el barro de la historia. Porque hasta las exquisitas moradas de la Selva Negra están en la historia. Porque no hay sendas en las que perderse sino tumultuosos conflictos humanos de los que participar. Para mí, por ejemplo, el *Discurso del Rectorado* le da una densidad fascinante a Heidegger. Es su mácula, sin duda. Su impureza. Pero también la prueba de la historicidad de los filósofos. De su imposibilidad de reposar en lo incontaminado. Heidegger no se quedó «en provincias». Salió de la Selva Negra, abandonó los caminos de bosque, las sendas que no llevan a ninguna parte y

se contaminó con lo urbano. Lo hizo —a nuestro juicio— mal. Y lo empeoró luego al recluirse en su morada campesina, al amparse en su silencio y callar sobre los aspectos sombríos de su experiencia histórica, de su militancia urbana: el nacionalsocialismo. Todo esto, no obstante, no le quita, le suma. El campesino que solía fumar su pipa junto a Heidegger es menos fascinante que él, dado que él habita la historia, la indescifrable (a veces irritantemente incomprensible) participación de un gran filósofo en un movimiento grandiosamente perverso.

Este curso va a desbordar filosofía, pero como creo absolutamente en los enfoques interdisciplinarios va a ser inevitable que tenga mucho de política, filosofía política, literatura, cine, música, artes plásticas y referencias a la actualidad. Algo inevitable dada la coyuntura histórica que estamos atravesando; inevitable, en rigor, en toda coyuntura histórica. Pero esta, la de hoy, tiene las características de una catástrofe civilizatoria.

No voy a tratar temas que no hayan sido tratados, que no se conozcan, que no haya bibliografía abundante sobre ellos. De hecho, en la Argentina, desde 1989, hay una célebre compilación de Nicolás Casullo: *El debate modernidad-posmodernidad*. Hace mucho que se habla de esto. Lo que ocurre es que nuestra actual perspectiva histórica nos permite ver hacia dónde confluyeron esos debates. No estamos en medio del debate. Cuando Casullo publica ese libro, el debate (modernidad-posmodernidad) era eminentemente actual. Hoy todos los debates son actuales. Acaso porque todos han entrado en crisis. Acaso porque no hay debates en el ámbito público. Acaso porque muchos creen que la historia ha sido resuelta y solo resta analizarla como un fósil venerable. Pero que no haya debates implica el desafío de reinstalarlos todos. No veo filosofías hegemónicas. Filosofías «actuales». Pienso, aquí, en un buen libro de Dardo Scavino: *La filosofía actual*. Es un análisis del giro lingüístico, del giro democrático. O del giro hermenéutico. Ya veremos qué es todo esto. Por ahora, lo siguiente: esas filosofías ya no son las «actuales». No

hay filosofía «actual». Recuperemos entonces la pasión originaria del cartesianismo: cuestionarlo todo. Discutirlo todo.

Uno de los temas de este curso va a ser si todavía podemos seguir hablando de posmodernidad. Si un pensamiento que se presentó —como las filosofías posmodernas— profundamente crítico de las filosofías de la totalización, de la centralidad del sujeto, las filosofías marxistas y hegelianas, que propugnó los particularismos, las diferencias, la fragmentación, el caleidoscopismo, si un pensamiento, en suma, que, en alguno de sus representantes más notorios como Gianni Vattimo, llegó a postular una sociedad transparente, tiene aún cierta vigencia. (La tenga o no, como hecho histórico, las reflexiones de la llamada posmodernidad son relevantes y deben ser seriamente tratadas). Pero esa sociedad transparente de Vattimo —planteada a comienzos de los noventa— nos produce hoy una sonrisa entre amarga y piadosa, porque si hablar de una sociedad transparente es mirar la (CNN, es lo menos que uno puede imaginar sobre una sociedad con transparencia. Desde que Vattimo postula eso hasta el presente, el dominio de los medios de comunicación se ha ido acentuando poderosamente. Hasta tal punto que es casi necesario hablar de una sociedad opaca, de una información controlada, de una fusión comunicacional que ahoga las diferencias en lugar de posibilitarlas. Esta perspectiva histórica nos permite mirar las filosofías posmodernas, las posestructuralistas también (una de las diferencias que voy a establecer en el curso es no mezclar las filosofías posmodernas con las posestructuralistas, dado que sobre todo tienen diferencias de nivel en los filósofos que las encarnan) y mirarlas desde la situación en que hoy nos ubicamos. No hay filosofía que no deba ser historizada, porque de hecho toda filosofía surge dentro de un marco histórico (que implica, también, como elemento esencial un «marco lingüístico»), surge para responder a otras filosofías, para cuestionarlas, para intentar superarlas y a la vez, en esta superación, expresar el surgimiento de un nuevo tiempo, de una temporalidad distin-

ta, de un nuevo espacio histórico político. En este sentido es fundamental que no demos filósofos en sí mismos. No voy a dar Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Heidegger, sino que vamos a tratar de establecer un universo relacional de categorías. Se ha dicho, y bien, que la historia de la filosofía no es la galería de los héroes del pensamiento. De aquí que nosotros no hagamos historia de la filosofía. Por ejemplo: ¿por qué Freud toma tanta importancia a partir de la década del 70 para los pensadores de la deconstrucción del sujeto? Porque alguien que introduce la categoría de inconsciente en la narcisista conciencia del cartesianismo, que descubre este hecho, tiene que ser llevado a primer plano por aquellos que intentan destruir al transparente sujeto cartesiano que se había instalado en el siglo XVII. Este es un elemento muy interesante: si intento deconstruir la centralidad del sujeto transparente cartesiano que inaugura la modernidad en el siglo XVII, Freud es alguien a quien tengo que acudir, porque con el inconsciente hiere profundamente esa soberbia cognoscitiva y ontológica del sujeto cartesiano.

Adorno: «La totalidad es lo falso»

Digo esto para dar un pequeño ejemplo de la actitud relacional que vamos a tener. ¿Por qué *Dialéctica del Iluminismo* de Adorno y Horkheimer cobra tanta importancia para los pensadores posmodernos, posestructuralistas? Lo hace porque Adorno tiene un *dictum* contundente (Adorno hace un arte de las aseveraciones explosivas; sabe, como Nietzsche, filosofar a martillazos: «no es posible escribir poesía después de Auschwitz»), y ese *dictum* se esgrime como un ariete contra la concepción de la verdad en Hegel: «la totalidad es lo falso». Contraria-

mente a Hegel que dice «la verdad es el todo». (En rigor, Hegel dice algo mucho más complicado: «La verdad es el todo, es el delirio báquico en el que cada miembro se entrega a la embriaguez». Pero los filósofos, entregados a sus afanes críticos, suelen simplificar ciertas densidades de sus criticados). Y porque el libro de los frankfurtianos implica un ataque al racionalismo de la Ilustración, de la Razón centrada en el sujeto, de la razón instrumental. Punto en el que se acercan muchísimo a Heidegger.

Vamos a ver el surgimiento filosófico de la modernidad, luego el de la posmodernidad y, también, cómo los pensamientos globalizadores (fundamentalmente Fukuyama con la teoría del fin de la historia y Samuel Huntington con la teoría del choque de civilizaciones), cómo toda esa teoría de la globalización y la política imperial capitalista de la globalización, vienen a refutar las teorías posmodernas que encontraban en la diversidad, en los particularismos, la fundamentación de las democracias neoliberales que habían triunfado con la caída del Muro de Berlín. La «toma de la Bastilla de nuestro tiempo», como se decía en el lenguaje jubiloso del (neo)liberalismo *post* 1989.

Nuestro tema es primero la modernidad, entendida como el surgimiento del hombre que se ubica como sujeto del conocimiento: en la centralidad del conocimiento, y en el lugar central de la historia. Para lo cual tenemos que hacer una breve disquisición histórica: la Edad Media es una edad de la espera, porque lo que la caracteriza es que el hombre espera el cumplimiento de la Promesa: el Reino de los Cielos nos aguarda, lo que hay que hacer es esperar ese Reino. Cuando el hombre vive en la espera, el dinamismo histórico se extravía, la historia deviene con una enorme lentitud, los hombres han depositado la iniciativa en Dios, y al hacerlo pierden su propio dinamismo y creatividad históricos. La historia se detiene porque ya no es la historia de los hombres, es la historia de los hombres que esperan el cumplimiento de la Promesa para acceder al Reino de Dios. Estas filosofías medievales, escolásticas, urdidas entre Aristóteles y

Santo Tomás de Aquino constituyeron el entramado intelectual y confesional de la Edad Media. Tuvo una lentitud histórica excepcional porque los hombres habían delegado la tarea de hacer la historia en la divinidad y no la habían asumido ellos mismos. Si seguimos este hilo llegamos a ver qué es la modernidad: el momento en que los hombres se hacen cargo de la historia, que dicen: la historia la hacemos nosotros. Lo que define el espíritu de la modernidad es el *pathos* de la rebelión, el espíritu prometeico que retoma la idea de ese dios rebelde que roba el fuego de los dioses y lo entrega a los hombres —esta imagen es poderosa, los hombres son quienes tienen el fuego ahora, tienen la antorcha en la modernidad— y son los que van a hacer la historia. La modernidad es la historia de la vanidad y del orgullo humanos, pero también del coraje humano, de la valentía humana, de la decisión humana: dejar de lado a Dios y hacerse cargo los hombres mismos de la historia. En consecuencia, la frase que podría sintetizar el surgimiento de la modernidad es «Dios ha muerto», frase que está en Hegel y que luego acuñó Nietzsche. (Nietzsche la dice por motivos que tienen que ver con la superación de la metafísica. Ya nos detendremos en el análisis que hace Heidegger de esto). Esta frase comienza a decirse en el Renacimiento, esta frase subyace poderosamente en la actitud cartesiana. Aunque no lo diga, en el *Discurso del método* cuando Descartes dice: «pienso luego existo» o «dudo, y de lo único que no puedo dudar es de mi duda» está matando a Dios. Esto es fundamental en la historia de la filosofía: Descartes mata a Dios porque de lo único que no duda es de su subjetividad. Lo indubitable, aquello de lo cual van a ser deducidas las otras verdades, ya no es la verdad revelada divina, sino que es la subjetividad humana. Esto es lo que decididamente debemos llamar un gesto revolucionario dentro del pensamiento, el gesto de Descartes a quien Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, llama «un héroe del pensamiento».

El capitalismo, lodo y sangre

Por eso partiremos de Descartes, de ese momento en que los hombres se hacen cargo de su propia historia, y este hacerse cargo de su propia historia tiene que ver con el surgimiento del capitalismo. Esas naves españolas que llevan a Colón a América, esas joyas que vende la reina de España, representan momentos cruciales para la humanidad. Esas tres carabelas que cruzan el océano son el espíritu conquistador del capitalismo. Ahí comienza el capitalismo. Se lanza a la historia como elemento globalizador, empieza a través de una empresa globalizadora, empieza buscando la constitución del mundo: el mundo existe. Esa cosa de la redondez del mundo, del huevo de Colón, todo eso es fundamental. El mundo existe cuando el capitalismo decide que exista porque decide dominarlo. Cuando Colón cruza ese océano descubre América. Y esto que en general ha ofendido a los indigenistas, a los defensores de las culturas de la América india, no tiene por qué ofenderlos. Porque es desde el punto de vista del sistema de producción capitalista que Colón descubre América. ¿Por qué ha quedado la palabra «descubrimiento»? Palabra que muchos evitan utilizar y eligen decir «invasión» de América, lo cual también es cierto. América es —simultáneamente— invadida y descubierta. América es descubierta para el capitalismo: la mirada europea, cuando mira, descubre. Esto es lo que siente el europeo. Que Europa haya «descubierto» América y no al revés, que hayan sido los europeos quienes desembarcaron en los territorios americanos y no los incas en los territorios europeos no responde a una supremacía «cultural» sino «técnica». El capitalismo —impulsado por el proyecto de la acumulación originaria del capital— emprende la «conquista». Colón es, ya, el espíritu de la burguesía. Y la burguesía —es Marx, en el *Manifiesto*, quien lo dice— es la clase más revolucionaria de la historia. Así, se lanza al saqueo del continente americano. América —América Latina sobre todo, desde luego— es la primera y fundante de las

solidificaciones que la rapacidad burguesa «disuelve en el aire», por parafrasear a Marshall Berman, de quien hablaremos con extensión. La «disolución» de América Latina es impiadosa, sanguinaria: decenas de millones de muertos. ¿De qué acción «civilizatoria» puede hablarse? Se trató, sí, de un saqueo destinado a la acumulación del capital comercial que posibilitaría después el surgimiento del capital industrial. Con certeza dirá Marx, en el célebre capítulo XXIV del primer tomo de *El capital*: «El capital viene al mundo chorreando sangre y lodo».

Durante todo el siglo XIX argentino los pensadores liberales autóctonos deseaban ser mirados por Europa y en la medida en que eran mirados sentían su entidad ontológica, existían: Europa me mira, yo existo. De aquí que Colón tenga una progresividad histórica formidable: incorpora esos territorios al sistema capitalista. El capitalismo mata a Dios, es «el hombre» lo que aparece, el que se lanza a la conquista de los territorios nuevos, a establecer un nuevo sistema de producción. (Aun cuando para hacerlo utilice la cruz y no solo la espada: la Evangelización como excusa). Todo esto apunta hacia el momento más impecable de la praxis humana que va a ser la Revolución Francesa, donde comienzan estrepitosamente los dos siglos de modernidad que los ideólogos del neoconservadurismo dicen que son los doscientos años que la historia debiera haberse saltado, los doscientos años del error, de las revoluciones. Por eso también al pensamiento posmoderno se lo llama pensamiento posmarxista, pensamiento posrevolucionario.

A Colón le sigue el Renacimiento, cuyo nombre también indica la muerte del «hombre de la espera» de la Edad Media. También muere en la hoguera Giordano Bruno, y Galileo es silenciado por seguir los pasos de Copérnico. Hay un gran movimiento hacia lo que vamos a llamar el humanismo, esa filosofía que pone al hombre en el centro de la escena.

El hombre es el punto de partida epistemológico, gnoseológico, el fundamento ontológico y el que hace, constituye y cons-

truye la historia. Esto es lo que van a venir a negar las filosofías posmodernas y posestructuralistas: todas basadas en Heidegger. Pero hasta este momento estamos nosotros en una especie de epifanía del hombre, con Giordano Bruno, (Copérnico, Galileo es que el hombre comienza a mirar los cielos, a atreverse a cambiar lo establecido, el geocentrismo ptolemaico. Y todo esto confluye en ese gran momento de la filosofía que es la aparición del *Discurso del método*. De ahí que este gesto de Descartes sea un gesto revolucionario.

A lo largo del curso vamos a ver mil embestidas contra Descartes, porque el proyecto de la deconstrucción del sujeto que anida en las filosofías posmodernas y posestructuralistas desde hace veinte y hasta treinta años o más es sacar al sujeto de donde Descartes lo puso. Esta sería la empresa fundamental de Derrida basándose en Nietzsche y Heidegger. Y de Foucault y de los pensadores posmodernos. Por eso debemos ver qué hizo Descartes. Me interesa señalar que tengamos muy en cuenta el gesto cartesiano porque fue un gesto revolucionario, y los gestos revolucionarios por nuestro tiempo no abundan, porque son muy pocos los que dicen «no», que fue lo que dijo Descartes. Son muy pocos los que apagan el televisor, la CNN o América on Line. Descartes, por el contrario, apaga el «televisor» de la escolástica medieval, dice que «no» y decide que va a creer solamente en aquello que aceptará a partir de sí. Como ven, una bandera de lucha para los días en que vivimos. Seamos cartesianos: creamos solo en lo que nosotros creemos y no en lo que nos hacen creer sofocantemente todo el tiempo por medio de los dogmas establecidos por la revolución comunicacional. Porque si hay algo que estamos viviendo en nuestra época es una revolución comunicacional. El capitalismo del siglo XXI se expresa en la revolución comunicacional, que es un gigantesco sujeto absoluto que constituye todas nuestras conciencias: nos da imágenes, contenidos, ideas, problemas, temas de debate, dispone la agenda. Nuestras conciencias son conciencias pasivas, reflejas, que

discuten lo que quieren que se discuta, que ven lo que quieren que se vea, que piensan lo que quieren que sea pensado. Y hay aquí una constitución de un dogma poderosísimo, instrumentado a través de la enorme red comunicacional manejada por el imperio bélico-comunicacional. Frente a esto la figura de Descartes es muy interesante para ser traída a nuestros días. Porque si en el siglo XVII un señor francés se va a Holanda y desde allí decide que va a dudar de todo aquello que ha aprendido a lo largo de su vida, esta es la posibilidad del surgimiento de la política. Creo que la política siempre surge en el momento en que el sujeto establece un quiebre entre él y aquello que la realidad, que es siempre la realidad del poder, le propone. La realidad (su «construcción» en tanto «verdad») está en manos del poder: el orden natural de las cosas siempre es el orden del poder. El orden que el poder le propone constantemente al sujeto: verdades, estilos, modas, frases, imágenes que el sujeto, pasivamente, absorbe. En determinado momento este señor Descartes dice: no voy a creer más ni en Santo Tomás de Aquino, Aristóteles, Plotino, San Buenaventura. No cree más en nadie, se va a Holanda, se siente seguro y comienza a elaborar el *Discurso del método*. Hegel admira tanto a Descartes porque es el gran momento de la negatividad, de la conciencia en tanto negatividad. ¿Qué es la conciencia en tanto negatividad? Es la conciencia que le dice «no» a lo dado, a lo fáctico, a lo que ya está ahí. Y todo lo que está ahí está sacralizado, siempre de alguna manera está propuesto como Dios: esto es Dios, esto no se discute, esto es así. Quienes gobiernan el mundo son dioses como vendría a serlo Luis XVI. Por eso la Revolución Francesa le corta la cabeza y al hacerlo le está cortando la cabeza a Dios. Descartes, al decir: de lo único que no puedo dudar es de mi duda, le está también cortando la cabeza a Dios. No leo la Biblia esperando que de ahí surja la palabra justa, la palabra justa no está en ningún lado, la palabra justa la tengo que buscar a partir de una negación radical, que es la negación de todo lo que me ha sido dado. Rompo

con todo eso, rompo con mi tradición, mis hábitos, costumbres y empiezo de nuevo. Hay una frase de Sartre —gran cartesiano toda su vida— muy efectiva y deslumbrante en el prólogo del libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra* donde dice: «No nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros». (Amo tanto esta frase que figura como acápite de mi libro *Escritos imprudentes*. También Eduardo Grüner encuentra en ella innumerables espesores filosóficos). Y esto es lo que hace Descartes: hasta cierta altura de su vida hicieron de él muchas cosas, pero hay un momento en que uno tiene que romper con aquello que hicieron de uno y comenzar a hacer de uno lo que uno quiere ser. Esta es la negación ontológica fundamental de la conciencia cartesiana y la actitud revolucionaria de Descartes y el nacimiento del humanismo. Si es el sujeto el principio indubitable, es el hombre el que se ubica en la centralidad: ya no está Dios, el que está es el hombre. La consecuencia inmediata es que la historia se acelera. De Descartes a la Revolución Francesa hay muy poco tiempo. Si tenemos en cuenta que durante la Edad Media transcurren diez siglos sin que pase mayormente nada, o muy poco (sé que muchos «medievalistas» habrán de odiarme por esta frase, pero dudo que los «medievalistas» lean este texto), del siglo XVII a 1789, por el contrario, del 8 de junio de 1637 en que Descartes publica el *Discurso del método* a 1789 en que se hace la Revolución Francesa, hay un formidable aceleramiento del ritmo histórico. Y este aceleramiento se produce porque son los hombres quienes deciden hacer la historia, no esperar más y desobedecer a Dios. Lo cual era desobedecer a los reyes, dado que los reyes siempre dicen gobernar en nombre de Dios, o de distintos dioses. Bush indudablemente tiene su dios: la retaliación, la venganza del atentado del 11 de septiembre, las viejas tradiciones democráticas occidentales de Estados Unidos que ahora va a llevar a todo el mundo, esos son los credos indiscutibles para este guerrero de la *post*-posmodernidad —ya veremos cómo llamar a

este momento de la historia—. Entonces lo que hace Descartes es una injuria, una insolencia. No hay dioses. ¿Qué es lo que está haciendo? Está poniendo al hombre en lugar de Dios, es fundamental. Si entendemos esto, estamos cerrando cómo se constituye este aparato. Lo que hace Descartes es poner a los hombres en el lugar que antes ocupaba Dios. En este sentido el hombre es ahora el *subjectum*, el que subyace a todo lo que es. El ente a partir del cual pueden ser explicados todos los entes. (Utilizo aquí el lenguaje de Heidegger, que será central en el cuestionamiento de la centralización cartesiana en el *cogito*).

La revolución comunicacional reclama la pasividad del receptor. Esa actitud de sentarse a ver, escuchar, de ser subyugado por los efectos especiales de las películas de Hollywood, o por la CNN, donde hay un tipo que explica la guerra con un mapa, con flechas. Uno recibe pasivamente eso, la actitud de la conciencia es refleja, condicionada, es una conciencia que absorbe, que no es crítica. Para definir la conciencia crítica: es siempre una conciencia de la ruptura, que puede permitirse la ruptura, que sabe cuándo ejercer la ruptura, que confía en el discurso del emisor pero tiene (por decirlo así: «a la mano») el poder de la duda, se trata de una conciencia abierta, en disponibilidad para negar la veracidad del discurso del emisor. En Hegel la conciencia se entiende como «escisión». Toda la *Fenomenología del espíritu* es el desarrollo de una conciencia que no logra saber que ella es parte del proceso de constitución de la realidad, que es autoconsciente. Sin embargo, este es un gran momento del pensamiento hegeliano, porque la realidad es reaccionaria, las cosas son reaccionarias: las cosas las tiene el poder, el poder instituido, el poder que «construye» la realidad. Incluso lo que Lacan llama la realidad y que es un orden estructurado de símbolos, esos símbolos los impone el poder. Cuando nosotros surgimos a la realidad surgimos a la realidad del poder, y esa realidad intenta absorbernos. ¿Y cuándo surge nuestra subjetividad auténtica, verdadera, esencialmente libre? Cuando somos capaces de establecer un

quiebre entre aquello que viene hacia nosotros, y nosotros. Esa insolencia es la de la libertad de la conciencia, entendida como ruptura y negación con lo dado, es decir, conciencia «crítica». Volveremos sobre estos puntos.

Descartes, la centralización del logos

Lo que hace Descartes es poner a la razón como centro de explicación de la historia. Frecuentemente se dice que los problemas de la filosofía moderna (Descartes, Kant, Hegel) son problemas gnoseológicos. Y los problemas de la filosofía antigua y medieval son problemas ontológicos que tienen que ver con el ser. Pero eso es profundamente falso, porque el gesto de Descartes de poner al hombre en el centro del conocimiento y de la verdad es un gesto ontológico: lo que antes era el ser ahora es el hombre. No es una actitud gnoseológica, no es una teoría del conocimiento, es una teoría del ser: el ser ahora reside en la conciencia del hombre, en la medida en que es la conciencia del hombre aquello a partir de lo cual se puede explicar el resto de la realidad.

Me interesa marcar (por lo fascinante de la cuestión, por esa fuerza vital que tiene la filosofía) cómo la historia de las ideas se desarrolla complejamente y cómo esa complejidad responde a sus infinitas conexiones. Imaginen si a Descartes en el siglo XVII alguien le decía que en la conciencia —o vaya a saber dónde: seamos cautelosos con esto— había un núcleo que era totalmente opaco para la conciencia, que era el inconsciente. Imaginen a Freud hablando con Descartes, imaginen esa conversación estrepitosa que ignoramos en qué habría terminado (y sabemos que jamás habrá de terminar). Pero que aparezca Freud y la teoría

del inconsciente es un golpe muy duro para la conciencia translúcida, clara y distinta cartesiana. De aquí que cuando se decida en la filosofía de los últimos treinta o ya casi cuarenta años salir del sujeto, porque si hay algo que caracteriza a las filosofías a partir de mediados de la década del sesenta es esa temática, Freud sea una herramienta poderosa.

En suma, con Descartes estamos en pleno sujeto, con Descartes entramos en el sujeto. ¿Cómo se sale? Si la duda me abre la certeza de la *res cogitans*, ¿cómo acceder a la certeza de la *res extensa*? Si la duda me entrega la apodicticidad (palabra kantiana, que usaré de todos modos) del sujeto, ¿cómo demuestro la existencia del objeto?

Hay una impecable frase de Sartre (en *La libertad cartesiana*) que dice que Descartes se queda en el *cogito* como conteniendo la respiración. La pregunta que tenemos que hacer es (y supongamos que tenemos el privilegio transhistórico de hablar con Descartes): «Usted está seguro de su yo porque es lo que le permite pensar. Pero ¿cómo sabe que las demás cosas existen?» Esta es la cuestión que le plantearía el empirismo.

Dudo, dice el solitario de Holanda, luego no puedo dudar de que dudo, dudo porque pienso, luego aquello de lo que no puedo dudar es de mi pensamiento. Ahora, lo que hay fuera, ¿cómo lo fundamenta usted? Y aquí vamos a ver que hay una enorme aflojada de Descartes. Cuando yo era jovencito, y transitaba las aulas de la Facultad de Filosofía de la mítica calle Viamonte, donde la filosofía serpenteaba entre las aulas y los bares y las librerías, solía decir: «Renato tiró la esponja». Porque Descartes se pone a demostrar la existencia de Dios para poder salir de la conciencia. Observemos cómo un pensamiento siempre surge contaminado, el pensamiento de Descartes es rupturista pero está contaminado de verdades teologales, de escolasticismo. Esto convendría verlo desde dos puntos de vista. Primero: el sujeto cartesiano expresa el surgimiento del sujeto europeo capitalista. Ese sujeto, en 1637, aún no tiene la totalidad del poder. Se siente

seguro de sí. Pero la «realidad» aún no le pertenece. De aquí las limitaciones del cartesianismo. Segundo: la Inquisición, en 1600, coloca a Giordano Bruno en la hoguera. En 1616 se produce el primero de los procesos a Galileo. Y la Iglesia romana prohíbe las obras de Gopérnico. En 1633 (cuatro años antes de la redacción del *Discurso del método*) Galileo es condenado en Roma. Muere en 1642, año en que nace Newton cuya ciencia físico-matemática habrá de servir como modelo a Kant. O sea, la osadía de los cruzados del espíritu capitalista se paga cara. No es casual que Descartes incurra en la cautela, en concesiones. Entre nosotros (y disculpen si el salto es muy abrupto) cuando Alberdi escribe el *Fragmento preliminar al Estudio del Derecho*, a mediados de los treinta del siglo XIX, le prodiga a Rosas el adjetivo usual de «grande». El «grande hombre» que rige nuestros destinos, escribe. Luego, en Montevideo, dirá que lo hizo para poder publicar su texto. No se lo perdonarán los otros exiliados. Es posible que Alberdi mintiera y sus elogios a Rosas fueran auténticos, pero los intelectuales suelen adular a los poderes que critican para — entre otras cosas de menor importancia salvar, sencillamente, la vida.

El problema de Descartes es muy claro: cómo salir de la conciencia. Y este va a ser el problema del idealismo filosófico. El problema constante, álgido del idealismo filosófico es salir de la conciencia. Establecer la conciencia fue relativamente fácil (pero contundente y subversivo) porque dijo algo que todos tenemos incorporado a nuestro sentido común, a eso que Descartes llama «el buen sentido» y le permite iniciar su texto: «El buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo»[1]. Todos sabemos que pensamos y que el pensamiento es lo primero que tenemos, que el yo es algo constituido de lo que no podemos dudar. Pero ¿cómo saltar hacia fuera, cómo fundamentar la realidad externa?

El hombre es un invento de la filosofía moderna. Para Parménides el hombre no era el centro de la explicación de las cosas,

era el ser. El ser era uno: el ser es y el no ser no es. No ponía al hombre en el centro. De ahí lo que dirá (basándose en Heidegger, desde luego) Foucault. Y a esto vamos a llegar cuando veamos el análisis que hace Foucault de *Las meninas* de Velázquez y demuestra que el concepto de representación es moderno y no existía antes. Vamos a ver cómo este surgimiento del humanismo es decididamente cuestionado por Foucault: el hombre no existía antes de Descartes. No existía como concepto ontológico, gnoseológico, explicativo de la realidad. En este sentido lo va a decir. Lo dirá, insistamos en esto, siguiendo a Heidegger, quien va a caracterizar a Descartes como el «surgimiento del sujeto en la época moderna». El sujeto en tanto *sub-jectum*. Aquello que subyace. Eso que los griegos llamaban *hypokéimenon*. Pero ahora, con Descartes, lo que está en la base, el punto de partida desde el que la realidad habrá de explicarse es la subjetividad humana. Esto Heidegger lo despliega con brillantez en un texto de *Caminos de bosque* que lleva por título «La época de la imagen del mundo». Y en el segundo tomo de su monumental *Nietzsche*, que será, según el *Herr Rektor* de Friburgo, su «discusión» con el nazismo. Llegaremos a estas encrucijadas. Por el momento permanecerán así: señaladas, anotadas. Puntos nodales hacia los que nos dirigimos pero de los que ya, ahora, estamos hablando. Porque, en la filosofía, todos hablan con todos. Y Heidegger dialogará con Descartes desde Nietzsche. Y Adorno y Horkheimer lo harán desde Marx pero en consonancia con Heidegger, quien tenía sobre su escritorio *Historia y conciencia de clase* de Lukács en tanto escribía *Ser y tiempo*, porque el fetichismo de la mercancía (tal como lo desarrolla Marx en el primer tomo de *El capital*) y la teoría de la cosificación de Lukács habrán de servirle para construir su concepción de lo óntico. Así de compleja es la cosa. Así, también, de fascinante y vital. Escupamos, entonces, sobre esa historia de la filosofía que la reduce a la «galería de los héroes del pensamiento». Y la periodiza en etapas históricas que escasamente se relacionan unas con otras: Filosofía Antigua,

Medieval, Moderna y Contemporánea. Todos los filósofos son actuales. Todos tienen algo que decir sobre todos Y es mucho, por ejemplo, lo que Platón podría decir de Heidegger. O el mismísimo Descartes, defendiéndose y atacando a la vez. No nos vamos a privar del placer de imaginarlo, pensándolo.

Clase 2

La filosofía como asesino serial

Razón y revolución

Aquí estamos: a las puertas del *Discurso del método*, el texto que —según nuestra interpretación— es a la subjetividad capitalista lo que la conquista de América fue para el fortalecimiento de ese sistema por medio de la expoliación de las colonias. Entremos en algunos pasajes decisivos del texto cartesiano. Empieza diciendo algo muy obvio: lo único que nos distingue de las bestias es la razón. Por lo tanto va a interrogar a la razón, va a ir en busca de la razón. «Sé cuán expuestos estamos a equivocarnos cuando se trata de nosotros mismos y cuán sospechosos deben sernos también los juicios de los amigos que se pronuncian en nuestro favor»[2]. Va a narrar lo que él dice es una fábula: «Propongo este escrito tan solo a modo de historia o, si se prefiere, de fábula»[3]. Y luego Lyotard, en su «Misiva sobre la historia universal», va a tratar a todos estos sistemas de conocimiento como «relatos». Y va a hablar de la muerte de los grandes relatos. Este que aquí inaugura Descartes es un relato, el gran relato del hombre y su relación constitutiva con la historia. «Me embargaban —dice Descartes— tantas dudas y errores que

procurando instruirme no había conseguido más provecho que el reconocer más y más mi ignorancia»[4]. Esto es socrático. Quiero decir: los filósofos suelen partir de un estadio de ignorancia. También se da en Nicolás de Cusa y su texto sobre la docta ignorancia. Sigamos con Descartes: «Pasaba todo el día solo y encerrado, junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme por entero a mis pensamientos»[5]. Esta es una imagen que, en el terreno popular, perdurará del filósofo: solitario, alelado de las pasiones, junto a una estufa y pensando. Descartes sigue su relato. Voy a hacer una lectura de algunos textos: «Por lo que toca a las opiniones que había aceptado hasta entonces lo mejor que podía hacer era cometer, de una vez, la empresa de abandonarlas»[6]. Esto es muy importante y es un sabio consejo para nuestros tiempos. «Para sustituirlas por otras mejores o aceptarlas de nuevo cuando las hubiese sometido al juicio de la razón»[7]. O sea, con lo que sabemos podemos hacer dos cosas: o lo abandonamos o lo aceptamos; pero ambas actitudes solo pueden ser esgrimidas luego de someterlas al «juicio de la razón». «Mis designios no han sido nunca otros que reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que sea enteramente mío»[8]. Aquí, en esta remisión al yo, está la revolución cartesiana: «Mis propios pensamientos». Y no deja de asomar el poderoso eurocentrismo que marca toda la filosofía occidental. «Un mismo hombre, poseyendo idéntico espíritu, si se ha criado desde niño entre franceses o alemanes llega a ser muy diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales»[9].

Este texto (el que postula la supremacía del sujeto) solo puede surgir en el centro de Europa, en el corazón del saber, no «entre chinos o caníbales». Conclusión: la razón es europea. Porque este proceso filosófico-histórico (y, desde ya, antropocéntrico y fonocentrista) que vemos surgir con Descartes, que se va a dar con Kant, con los pensadores de la Ilustración, con Hegel, es el apo-

deramiento de la realidad por parte de la burguesía europea, del capitalismo burgués europeo.

Descartes pone el yo, con lo cual pone al hombre, pero todavía para derivarse a la realidad externa le pide permiso a Dios. Más o menos así razona: «Hay cosas fuera de mi conciencia. Yo las veo. ¿Cómo demostrar su existencia? Si las veo, es porque existen; de lo contrario Dios me engañaría y Dios no puede engañarme». Descartes acude a la «veracidad divina». ¿Esto qué significa? En el plano político (más que en el económico) la burguesía estaba lejos de tomar el poder. Por eso el saber cartesiano no es un saber totalizador, no es un sujeto absoluto. En Kant existe la *cosa en sí*, aquello a lo que el conocimiento no puede llegar, porque tampoco con Kant la burguesía tomó el poder. En consecuencia, no instaura un saber total. Los iluministas van a decir: la historia no garantiza nada, la historia es un campo anárquico que hay que transformar.

¿Cómo hay que transformarla? De acuerdo con la razón. ¿Quién es la razón? Somos nosotros, dicen Voltaire, D'Alambert, Diderot, Rousseau. Ergo, hay que hacer la Revolución Francesa. La Revolución Francesa significa la toma del poder político por parte de la burguesía, clase que ya se había adueñado del poder económico. En Europa, la burguesía, desde el traspaso de los feudos a los burgos, se va adueñando del poder económico en la base de la sociedad, pero el asalto al poder político se da con la Revolución Francesa. Y con ella la burguesía europea pasa a tener el poder político y el poder económico. De inmediato viene Hegel e instaura el sujeto absoluto.

Es fundamental entenderlo porque hay una interrelación profunda entre el movimiento del saber filosófico y el movimiento del asalto de la burguesía al poder en tanto totalidad. Señalar que el conocimiento va avanzando y se le va animando a la materialidad en la medida en que la burguesía capitalista se va apoderando de esa materialidad. Cuando se apodera, cuando toma el poder político unido al poder económico, Hegel, que es el

pensador de la Revolución Francesa, va a instaurar el sujeto absoluto y va a decir: la realidad y el sujeto son lo mismo. ¿Cuál es la postulación fundamental de Hegel? Todo lo real es racional, todo lo racional es real. La identificación entre el sujeto y la realidad. Se acabó no solo la recurrencia a la veracidad divina sino la cosa en sí kantiana. Ya no hay cosas en sí, podría decir la burguesía hegeliana: *todas las cosas son nuestras*. (Ya veremos la formulación de Marx: todas las cosas son mercancías). El sujeto es real y la realidad es subjetiva porque la burguesía se apropió de la totalidad del poder. De aquí que Hegel diga: la historia terminó. Es el primero que mata la historia. Fukuyama es solo un hegeliano tardío, mediocre y chino —como diría Descartes—. Pero Hegel es el primero que dice: la historia terminó. No es que no vaya a seguir, pero la historia terminó porque la burguesía capitalista se ha adueñado totalmente del poder. Y luego viene Marx y dirá que la historia sigue, porque la burguesía capitalista, al adueñarse de la historia, engendra su propio enterrador: el proletariado. Resta otra historia (que Hegel, en tanto filósofo de un Estado reaccionario, se negó a ver o no pudo ver). La historia en que el proletariado enterrará a la burguesía y suprimirá la sociedad de clases. Tampoco nosotros hemos visto esa historia. Pero Marx, en 1848, cuando publica el *Manifiesto comunista*, la consideraba irrefutable.

Esta interpretación del avance de la burguesía europea y la relación que el sujeto tiene con ella fue una propuesta temprana de un temprano libro que escribí entre 1970 y 1974 y hasta un año más, y recién publiqué (por razones que conocemos y hemos padecido: el *Reich* argentino) en 1982. Sigo manteniendo su validez epistemológica. Sobre todo si filosofamos en situación. Si filosofamos periféricamente. Como pensadores «situados» en América Latina. Pocos, como nosotros, hemos sufrido las crueldades de la razón instrumental europea. Volveremos sobre este tema —central en este texto— pero no es casual que nos acompañe desde nuestros años tempranos. Lo cual, por otra parte,

muestra que uno ha cambiado muchas ideas, pero no todas. Quiero decir: no las fundamentales. Somos parte de Occidente en la modalidad de periferia saqueada. El sujeto dominador del capitalismo se expresó ya en la conquista de América. En la «acumulación originaria del capital». No en vano nos ocupamos tanto de la filosofía europea. Ella se ha ocupado mucho de nosotros. Conocerla a fondo es conocer nuestra condición. Somos —aun contradictoriamente— lo que el sujeto de la modernidad capitalista hizo de nosotros. El temprano ensayo al que me refiero es *Filosofía y nación*. Para algunos, un libro «setentista». Para otros, «un clásico que bien puede descansar en la serenidad de un clásico». Para nosotros, aquí, un texto que seguimos escribiendo. Y del que aconsejo leer, al menos, el capitulo acerca de la historia social y política de la filosofía europea[10].

Lateralidad

En el que considera el mejor de sus libros, Slavoj Žižek hace un resumen acertado de la importancia actual del «sujeto cartesiano». Lo cito: «Un espectro ronda la academia occidental… el espectro del sujeto cartesiano. Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: (…) el desconstructivismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos descentrados); los teóricos habermasianos de la comunicación (que insisten en querer pasar de la subjetividad monológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de atravesar el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador) (…) los "ecólogos profundos" (quie-

nes acusan al materialismo mecanicista cartesiano de proporcionar el fundamento filosófico para la explotación implacable de la naturaleza); los (pos)marxistas críticos (quienes sostienen que la libertad ilusoria del sujeto pensante burgués arraiga en la división de clases) y las feministas (quienes observan que el *cogito* supuestamente asexuado es en realidad una formación patriarcal masculina)»[11]. Acaso por su (se dice) inminente radicación en nuestro país, Žižek se entere de otras posiciones. De las que andan entre nosotros. En este texto, por ejemplo. Nosotros no tuvimos sujeto cartesiano, el sujeto cartesiano nos tuvo a nosotros. La expoliación de nuestro continente posibilitó la acumulación originaria que hizo posible a la burguesía, que hizo posible, a su vez, al sujeto cartesiano. Nunca tuvimos un sujeto fuerte, mal podríamos querer deconstruirlo. Estamos, por el contrario, empeñados en su construcción. Todavía y pese a todo. Esa construcción es nuestra utópica identidad. De aquí que sea central nuestro estudio de la filosofía de Occidente. Esa filosofía, en la modalidad de lo periférico, constituye nuestra identidad. Tenemos una identidad periférica. Acaso la mayor ambición de este trabajo sea acercarnos a una posible ontología de la periferia. Y sí: volveremos, también, sobre esto.

Lateralidad

El gran deconstructor del sujeto cartesiano será Heidegger. A él se remitirán todos los que vendrán después, lo confiesen o no. El maestro de Alemania escribe: «Debemos entender esta palabra, *subjectum*, como una traducción del griego *hypokéimenon*. Dicha palabra designa a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí (...) Pero si el hombre se con-

vierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal»[12]. En el tomo II de su *Nietzsche* el *Rektor* de Friburgo desarrollará con mayor hondura y agresividad su concepción del sujeto cartesiano como sujeto de la dominación que inaugura la modernidad. La centralidad cartesiana adquiere la figura cuasi ominosa de la «caída». O, si se quiere, del pecado. El hombre se extravía para el Ser cuando se pone en la centralidad y se entrega —instrumentando la técnica— al dominio de los entes. Todo se transforma «en negocio». Heidegger se constituye, de este modo, en un crítico tenaz del tecnocapitalismo. ¿Como Marx? Sí y no. Veremos esto más adelante.

Qué es la filosofía

Ahora tenemos que formular una pregunta insoslayable. Volvamos nuestro pensamiento sobre la propia disciplina en la que estamos incurriendo. Al hacerlo surge una pregunta que —según veremos— es, en sí misma, filosófica. Esa pregunta es: *qué es la filosofía.*

Se trata de darle respuesta. Esa pregunta no es inocente, es filosófica. Cuando la filosofía se pregunta por su condición esa pregunta forma parte de ella. Las ciencias no se preguntan por sí mismas. Hay una polémica y hasta algo agresiva frase de Heidegger: «La ciencia no piensa». Aquí diremos: la filosofía es el saber que se hace cargo reflexivamente de los otros saberes. Cuando uno dice qué es la química, qué es la física, qué es la física atómica, la física cuántica, ahí, cuando hacemos eso, tenemos las

filosofías de las ciencias. Cuando preguntamos qué es la anatomía, cuando preguntamos qué es la genética, cuando preguntamos qué es el átomo, no estamos haciendo una pregunta física, científica, estamos haciendo una pregunta filosófica. Lo mismo cuando nos preguntamos por el derecho, por la historia, por la política. De aquí que el subtítulo de estas clases sea «Del sujeto cartesiano al sujeto absoluto comunicacional».

El planteamiento, este planteamiento, es muy desafiante. Lo es, sobre todo, en el momento actual de la filosofía porque la propone como un saber totalizador. Es decir, la filosofía —tal como la vamos a plantear, desde aquí— se plantea como el saber que totaliza todos los saberes. El saber que reflexiona sobre todos los demás. Por ejemplo: cuando los científicos —a los que curiosamente se les suele llamar sabios— como, por poner un par de nombres, Einstein u Oppenheimer, ven el estallido de las bombas en Hiroshima y Nagasaki dicen «Caramba, qué hemos hecho». La cuestión podrá atormentar a unos más que a otros, pero la pregunta se la han formulado todos, ya que nadie esperaba tal devastación. Nadie esperaba el uso político-militar del átomo. Los científicos trabajan con el átomo, le entregan la bomba a los guerreros y los guerreros causan estragos que ellos no preveían. La política —transformada aquí en guerra de exterminación— se adueña de la ciencia, sin que ella lo sospeche. La ciencia es instrumentada.

Volvemos, entonces, a la frase de Heidegger: «La ciencia no piensa». La afirmación nos suena más cercana a la dolorosa verdad. La ciencia no se piensa a sí misma, sino que va hacia adelante estableciendo, ante todo, lo verificable, que es su típica elemental. Pero la pregunta del por qué y el para qué de la ciencia o de las distintas disciplinas es una pregunta que corresponde a la filosofía. Al pensar que asume reflexivamente cada acto de trascendencia. Con lo cual no vamos a reducir la filosofía al ámbito académico. No nos vamos a preguntar incansablemente por el ser, o por el lenguaje. No vamos a lanzar frases provocativas y

peligrosas como «no hay más allá del lenguaje», sino que abiertamente vamos a proponer la filosofía —en su sentido originario griego— como el saber de los saberes. Ahora esto lo vamos a ver en detalle.

Lo que tiene de particular el programa que armé... Pero veamos: apareció la palabra «armar». La palabra «armar» tiene su sentido aquí. Un programa armado como este se pregunta: *qué es la filosofía*. Esta es una pregunta típica de la novela policial. Si nos derivamos del qué al quién le damos su relevancia a la pregunta clave de la novela policial clásica de enigma. Esa pregunta es: *quién lo hizo*. Los norteamericanos definen a esto con la contracción *whodunit*. Que es «quién lo hizo». Esto es lo que define a la novela policial clásica. Es decir, quién es el asesino. Acá, desde el vamos, nosotros sabemos quién es el asesino. El asesino es la filosofía. La filosofía —en uno de sus aspectos centrales— es un asesino serial. Mostraremos que tiene una obsesividad por provocar destrucciones, deconstrucciones, destotalizaciones o directamente muertes.

Nosotros vamos a analizar brevemente al sujeto cartesiano. Al hombre como centralidad. Y también la muerte de Dios en Nietzsche. Dios como centralidad, como supuesto metafísico sobre el cual ya es imposible basarse. Y después vamos a ver las distintas muertes que han estado de moda en los últimos 30 años en la filosofía. Incluso ustedes saben que desde el triunfo del neoliberalismo, la caída del Muro, murieron muchas cosas o su muerte fue decretada. Murieron los grandes relatos, murió la historia, murió, por supuesto, el comunismo, murió la Revolución, murieron las ideologías, murieron la utopías, murió el humanismo, murió el sujeto, murió el logocentrismo, murió el fonocentrismo, murió el autor, murió el estilo. Y esto tiene un gran momento que surge con Foucault, quien, en su libro *Las palabras y las cosas*, propone la muerte del hombre. La propuesta de Foucault suena provocativa. Pero tenemos que incorporar la provocación a la filosofía. Cada filósofo que viene, viene para matar a los filó-

sofos anteriores. En realidad esto es muy humano y muy legítimo. Cada generación que viene, viene para superar a la anterior, para matarla en ese sentido al menos. Pero, de todos modos, hay una unidad en la filosofía, aunque esa unidad no es lineal y la vamos a ir rastreando. Lo que vemos en este programa es que su primera parte define a la filosofía como un asesino serial. Esto nos lleva, como dije, al terreno de la novela policial. Y esto nos compromete a definir qué es un asesino serial para que sepamos por qué llamamos así a la filosofía. Este tema es uno de los más filosóficos que voy a tomar seguramente a lo largo del curso.

Las filosofías académicas norteamericanas que más éxito han tenido en los últimos años son las filosofías deconstructivistas, que se basan en Derrida, quien se basa, a su vez, en Heidegger. *Qué es la filosofía* o *Qué es eso de filosofía* es un texto de Heidegger. Por su título advertirán que tiene mucho que ver con nuestro tema. Yo, como unos cuantos, me inclino por el título *Qué es eso de filosofía. Was ist das - die Philosophie?* Ese «eso» es muy heideggeriano: señala la cosa implicada en la pregunta. Acá voy a mencionar un texto de Heidegger que remite a un parágrafo de su obra de 1927, *Ser y tiempo*. Se trata del parágrafo sexto, donde aparece el concepto de destrucción, que es el que los deconstructivistas van a tomar para armar las filosofías de la deconstrucción. Vamos a ver este camino, hacia dónde lleva. Voy a anticipar hacia dónde lleva. Hay dos maneras de exponer una cosa: o sorprender o anticipar el final. Al anticipar creamos la angustia sobre cómo vamos a llegar a ese final. Esto es lo que hacía Alfred Hitchcock. Definía así al suspenso: hay dos hombres hablando y una bomba bajo la mesa. La bomba va a explotar dentro de diez minutos. Si yo los filmo y de pronto hago explotar la bomba y vuelan los dos tipos causo en el espectador un impacto formidable, una gran sorpresa, un *shock*. Pero si le hago saber al espectador que debajo hay una bomba y subo la cámara, entonces, en tanto estos dos señores, los dos personajes, hablan de todas las infinitas banalidades del mundo, nos vamos a an-

gustiar muchísimo más porque vamos a ver la pateticidad de los últimos minutos de dos personas que están por morir pero hablan del cultivo de orquídeas.

Heidegger, Jack el Destripador: el concepto de *destruktion*

Ahora bien, los conceptos destrucción y deconstrucción los voy a tomar ahora para remitirme a Jack el Destripador, *the Ripper*, que es una figura central en este curso aunque no está en el programa porque tal vez si lo ponía muchos habrían dicho cómo va a ser serio un programa de filosofía donde figura Jack el Destripador. Aunque —como no creo que me importe que eso se diga— será solo por distracción u olvido que no lo puse. No obstante, podríamos decir que fue un gran filósofo analítico o, si se quiere, el adalid de la deconstrucción, ya que creó la frase: «Vamos por partes». Calma, nada tiene sentido si no tiene humor.

Bien, Heidegger dice: «Este camino hacia la respuesta de nuestra pregunta [*Qué es eso de la filosofía*] no es una ruptura con la historia, no es una negación de la historia, sino una apropiación y transformación de lo transmitido por tradición. Tal apropiación de la historia es lo que se alude con el título de "Destrucción" *(Destruktion)*»[13]. Heidegger señala que el sentido de esta palabra está claramente abordado en el parágrafo 6 de *Ser y tiempo* y añade: «Destrucción no significa aniquilar, sino desmontar, escombrar…»[14] Desmantelar. Nada más que esto por ahora: que destrucción *no es* aniquilar, sino desmantelar, desmontar. Si les gusta «escombrar», que suena atractiva, la dejamos, es correcta. Con lo cual está anticipando, Heidegger, el término «deconstrucción» que va a significar algo parecido a lo

que él dice. Si el término «destrucción» fuera aniquilar, sería simplemente matar, pero en realidad el término «destrucción» lo plantea Heidegger para poder después volver a construir y reconstruir en todo caso. Hay algunos filósofos que lo hacen y otros no. Encuentran en la fragmentación infinita, en la interpretación infinita (en la infinita hermenéutica), en el preguntar infinito, el sentido de la filosofía.

También quiero aclarar que no será casual que las preguntas abunden en nuestra exposición, porque quizás estemos diciendo desde ya que el sentido final de la filosofía es preguntar más que responder. Con lo cual es bueno insistir con que este curso no va a curar a nadie. Lo digo por algunos panfletos más o menos dilatados que han aparecido por ahí. Presumo que se está tratando de hacer de la filosofía una especie de rama elegante o semierudita de la autoayuda. Es una de las tantas canalladas de estos tiempos devaluados. He visto libros que dicen *La filosofía sanará tu vida* o *Más Platón y menos Prozac*. Bien, si alguno de ustedes está realmente deprimido consulte a un buen psiquiatra y lo más probable es que le recete un Prozac o algunos de los muy buenos antidepresivos que hay. Si les da Platón, el tipo está loco. Hay páginas de Platón que podrían deprimirlos severamente. La filosofía tampoco tiene por qué dar respuestas edificantes ni tranquilizar angustias diversas. Al contrario, se propone crearlas. Por lo cual no nos vamos a subir a esa corriente curativa de la filosofía que se despliega en estos tiempos tan livianos. En rigor, la filosofía viene a preguntar y no a responder. O, sin duda, pregunta mucho antes de animarse a las respuestas. De aquí que, ante todo, nos preguntemos por la misma filosofía. Lo hacemos para indicar que la filosofía viene a problematizar más que a calmar, viene a incomodarnos; la filosofía, por ejemplo, viene a preguntar cosas que los animales no se preguntan y en este sentido el hombre es el ser más patético de la creación y a la vez el más conmovedor porque es el único que muere y sabe que muere, es decir, que a la muerte le añade la conciencia de la muerte,

lo cual es muy difícil de sobrellevar. Somos finitos en medio de la infinitud, imperfectos en medio de la perfección. Es por la finitud del hombre que existe la filosofía y existen las religiones y todos sus sustitutos. Y, sobre todo, ese señor al que se recurre tanto: Dios.

Ahora volvamos a Jack el Destripador. Este planteo nuestro que propone a la filosofía como un asesino serial nos lleva a una pregunta insoslayable: *¿qué es un asesino serial?* El concepto apareció digamos en los últimos 30 años. Tiene un punto alto en la novela *American Psycho*. O en notorios films como *El silencio de los inocentes*. Pero el primero y más grande asesino serial de la historia es Jack el Destripador. Tiene la excepcional característica del misterio de su desaparición histórica. No lo agarraron nunca. Jack el Destripador efectivamente deconstruía a sus víctimas. Escribía notas a la policía: «Les envío un riñón de la víctima. El otro no. Me lo comí». De aquí surgen las características antropofágicas de Hannibal Lecter. ¿Cuáles son las características distintivas del asesino serial? ¿Las tiene? Sí. Y son dos. Primero: Que mata de una manera igual o muy semejante siempre. Segundo: Que deja una señal unívoca de que ese asesinato le pertenece. Jack el Destripador destripaba y solía mandar cartas a la policía. Las cartas las mandaba en unos paquetitos y la más famosa es la que mencioné: la del riñón.

Jack es notable porque aparece en un momento muy sobredeterminado de la literatura inglesa. Un momento en que está Stevenson con *Mr*. Hyde. Y está Conan Doyle con Sherlock Holmes. Es la época victoriana, fin de siglo, la niebla de Londres y los crímenes en la niebla. Jack el Destripador tenía la característica de matar prostitutas en el barrio prostibulario de Whitechapell. Mataba prostitutas y las destripaba. Y así llegó a establecer una serie. Lo que tiene de horrendo la serialidad es que tiende a no distinguir entre las víctimas. Se piensa más en el asesino que en las víctimas. La figura del asesino cubre el dolor de la muerte de las víctimas, las víctimas pasan a integrar parte de una serie. Yo

escribí una novela que se llama *Los crímenes de Van Gogh*. Es sobre un asesino serial. Se tradujo en seguida en Holanda porque causó curiosidad. ¿Había sido Van Gogh un asesino? No, se trata de un asesino fanático por el cine. Decide escribir un guión cinematográfico basado en hechos reales. Ahora bien, los hechos reales decide crearlos él mismo. Decide crear la realidad. Comete los crímenes y escribe un guión, *basado en hechos reales que él comete*, y piensa ofrecer a una ejecutiva norteamericana que, él lo sabe, ofrece tres millones de dólares por un guión de ese tipo. Bien, no tiene sentido que nos demoremos más en esto. Solo trato de señalar la característica del asesino serial: su individualidad, sus crímenes son suyos porque solo él los comete así. De este modo, Van Gogh mataba y, a sus víctimas, les arrancaba una oreja. Con esa oreja sangrante escribía *Van Gogh* en una pared o en el suelo.

A Jack el Destripador —según dije— no lo agarraron nunca y a los otros asesinos seriales a veces sí, a veces no. De Jack se sospecha que era un médico porque los cortes eran muy precisos, eran cortes de un profesional, no era un destripador cualquiera. Tampoco Jacques Derrida va a ser un destripador cualquiera, sino temible. Y de Heidegger ni hablar, el maestro de todos. Como vemos, la filosofía destripa muy bien. En ese sentido su semejanza con el faenador de Whitechapell no tiene por qué ocultarse.

Como ya dije, es la novela policial —o cierta novela policial, según veremos— la que plantea la cuestión de esa pregunta: ¿quién lo hizo? Este preguntar se da más en la llamada novela policial clásica o de enigma. En rigor, la novela policial británica. El citado Conan Doyle, Dorothy Sayers o Agatha Christie. Son estos autores los que aparecen en la gran colección que dirigen Borges y Bioy para Emecé y a la que llaman «El Séptimo Círculo». El séptimo círculo del infierno es el lugar reservado para los asesinos. De aquí que Borges —gran lector de la obra de Alighieri le pone ese nombre a la serie, con gran entusiasmo de Bioy,

conjeturo. Borges amaba verdaderamente la novela policial y decía de ella que no tenía el prestigio del tedio. Una conceptualización ingeniosa y precisa.

Esta novela policial clásica o de enigma se caracteriza por el rigor del detective. Es este, en efecto, quien posee la racionalidad. Sherlock Holmes, al descubrir a un asesino, jamás cree estar en presencia de un desajuste social, sino de un mero desajuste individual. No es la sociedad sino el asesino el que se ha desquiciado. De aquí que una vez atrapado y entregado a la justicia todo siga igual. Como diría el Foucault de *Vigilar y castigar*, la sociedad mantiene su contrato al costo de encerrar a los delincuentes y mantiene su fe en la razón al costo de encerrar a los locos en los manicomios. (Esto se ve más en la *Historia de la locura en la época clásica*). O sea, el costo de la racionalidad que expresa el equilibrio social es la negación, la marginalización de los asesinos en las cárceles y los locos en los manicomios. Confinando a los delincuentes, la sociedad conquista su transparencia y el contrato social es posible. Confinando a los locos la razón puede seguir creyendo que es soberana. ¿Nos arriesgaríamos a decir que la lupa de Holmes es hermana del panóptico foucaultiano? El panóptico es ese lugar que se ubica en el centro de las prisiones y desde el cual los custodios ven a los presos pero ellos no ven a los custodios. La lupa de Holmes —al ver las huellas que lo llevarán al asesino— ve al asesino. O, al menos, las huellas que ha dejado y lo condenarán. El asesino no ve a Holmes.

Un detective como Sherlock Holmes es un detective del Poder, un detective de la Reina. Holmes tiene una máxima muy rigurosa: cuando lo imposible ha sido descartado, lo que queda, por improbable que sea, es la verdad. O sea, la razón analítica del detective se ocupa de descartar lo imposible; cuando descubre lo que queda… lo que queda es el culpable. Lo entrega a las instituciones policiales, que son las instituciones que custodian a la sociedad, y todo vuelve a estar bien. En la novela policial negra norteamericana —la de Hammet, la de Chandler y la de Goodis,

por citar solo algunos— el desquiciado, más que en el asesino, está en la sociedad entera. Toda la sociedad está desquiciada. Aquí el detective participa de la turbia moral de la sociedad capitalista. Por ejemplo, el detective de Chandler, Philip Marlowe, participa del desequilibrio social. No por eso uno debe creer que estas novelas —como se dijo en algún momento— eran profundas críticas al sistema de producción capitalista. O, también se dijo, «el asesino, en la policial negra, es el sistema de producción capitalista». No es así. Estas novelas pueden criticar al capitalismo pero no se proponen superarlo. Y menos por un sistema socialista como sugerían esas lecturas. Un tipo como Raymond Chandler, que era muy escéptico, dice no, no, no, me niego, yo no tengo nada que ver con el comunismo. Philip Marlowe tiene tanta conciencia social como un caballo; tiene conciencia personal, que es algo por completo distinto. A Philip Marlowe no le importa ni quién es el Presidente. A mí tampoco, dice Chandler, porque sé que será un político. Hubo, sigue, alguien que insinuó que yo podría escribir una buena novela proletaria: en mi mundo limitado no existe ese animal. Y si lo hubiera, yo sería el último en apreciarlo, dado que soy por tradición y largo estudio un completo *snob*. Es decir, Chandler rechaza la idea de que la novela policial dura venga a cuestionar algo. Acaso, y creo que sí, cuestione a la sociedad capitalista pero, sobre todo, dice: esto es así, es terrible, nauseabundo, es una calamidad, pero sé, a lo sumo, describirlo, *narrarlo*, no imagino siquiera algo que lo reemplace. Hay aquí, subyaciendo, una concepción muy pesimista del hombre.

Regresemos ahora a la pregunta *¿qué es la filosofía?* Debíamos aclarar las cuestiones que —supongo— quedan aclaradas porque estas clases podrían llevar como otro posible subtítulo: «La filosofía como asesino serial». Ahora paso a otro punto de partida. Es el punto de partida áspero, básico, torpemente desacreditado por un saber *snob*, de los diccionarios. Yo recomiendo fervorosamente el uso de los diccionarios porque hay como una especie

de arrogancia en no usar los diccionarios: ni de psicología ni de filosofía. Yo uso con frecuencia un diccionario sobre términos de Lacan. Y acaba de aparecer uno excelente sobre el vocabulario de Foucault de un filósofo argentino, Edgardo Castro.

Hay cosas que son difíciles, hay cosas que implican esfuerzo y la filosofía no es fácil. Es una disciplina que se caracteriza por la búsqueda del rigor conceptual. Esto nos puede llevar a elegir dos caminos. Uno: alejarnos por completo de la realidad a través de una técnica de operación sobre ella que no contamine nuestro conocimiento con la suciedad de la historia. Dos: optar por la célebre fórmula de Marx. La undécima tesis sobre Feuerbach: hasta el día de hoy los filósofos, de una u otra manera, se han encargado de interpretar el mundo, de lo que se trata es de transformarlo.

Se le ha objetado a Marx que esta frase supone un desdén por la filosofía. No es así. Marx quiere *añadirle* a la interpretación de la realidad su transformación. Claramente está diciendo que la realidad no se puede transformar si antes no se consigue inteligirla, interpretarla. O sea, que filosofía y realidad van juntas. La filosofía consiste en interpretar la realidad y también consiste en transformarse en praxis. La praxis es filosofía devenida realidad política transformadora de la realidad social, o, en rigor, de toda realidad. Entonces lo que Marx va a impulsar es esta materialidad de la filosofía. La filosofía no consiste solo en pensar sino que consiste en pensar para transformar. Porque para Marx lo iluminado por ese pensar va a ser esencialmente injusto. Para otros filósofos es justo y ahí se detiene la cosa. ¿Por qué voy a transformar una realidad con la cual estoy de acuerdo? Esto es lo que diferencia a un pensador de derecha. En general, está de acuerdo con el estado general de las cosas. En el pensador de izquierda hay un des-acople. Digamos una incomodidad profunda entre él y la realidad. Y esta incomodidad se agrava a medida que la piensa. Porque a medida que la piensa va descubriendo que esa realidad es todavía más injusta y, en consecuencia, el co-

nocimiento requiere paralelamente una praxis de transformación aun más honda.

Clase 3

La imposibilidad de todas las posibilidades

Ahora voy a tomar dos diccionarios para hacer un punto de partida entre escolar y académico. Se trata de una actitud humilde y prolija. No le escapen a los diccionarios. Uno empieza leyendo la entrada «Heidegger» en un diccionario y a las dos semanas se está matando con *Ser y tiempo*. Ojalá estas clases tengan ese efecto: ojalá los lleven a matarse con la filosofía. La frase suena algo fúnebre pero todos sabemos qué significa. No hay saber sin esfuerzo.

Hay un diccionario de filosofía que es el más famoso: el de Ferrater Mora. Son cuatro tomos. Antes era un solo tomo inmenso. Las editoriales, ahora, lo han deconstruido. El otro diccionario que voy a tomar es uno que acaba de salir. Es el *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, compilado por Michael Payne[15]. Es, por decirlo así, la última novedad en diccionarios de teoría crítica y estudios culturales, que es uno de los nombres que la filosofía recibe hoy en la academia norteamericana.

Vamos, ahora, al término «filosofía» en su entrada correspondiente en el Ferrater Mora. Empecemos por lo elemental: hay una relación erótica que define a la filosofía en sus inicios. La filosofía habla de un de-terminado amor. Los griegos —como todos saben— definían la palabra filosofía como un amor a algo. A qué. Al saber. A la sabiduría. Amor a la sabiduría o amor al saber. Amor a la sabiduría significa que la filosofía aspira a ser un saber total, aspira a hacer de nosotros sabios, es decir, hombres que saben muchas cosas: esa es la tarea del filósofo. Yo había di-

cho que irónicamente a los científicos se les dice sabios porque irónica o trágicamente los científicos hacen su tarea sin saber, sin preguntar quién les paga, para quién trabajan ni cómo van a ser utilizados sus conocimientos. Ustedes habrán visto una película norteamericana, *Una mente brillante*, malísima, donde se da la imagen del personaje típico. Digamos: del científico. Una especie de tarado genial. Porque, en rigor, para la estética de Hollywood, eso es ser un genio: un tarado con una *mente brillante*. El tipo (Russell Crowe, que puede hacer de genio o de gladiador sin alterarse ni enterarse) efectivamente tiene todas las características del tarado genial. Bien, hay un momento paradigmático en el film y es cuando al tipo le van a dar el Premio Nobel y él ya está bastante curado aquí y viene alguien de la Academia de Suecia a tantearlo para ver si puede ir a recibir el Nobel y decir dos, tres palabras aunque sea. Sin balbucear ni babearse. (Estos papeles son muy codiciados por los actores norteamericanos. Hacen un tarado y se ganan un Oscar. Ejemplos hay a patadas. No voy a darlos aquí). Pero lo interesante (y es algo de lo que la película no toma conciencia) es lo que el sueco (o el que representa a la Academia Sueca) le dice al científico. El científico pregunta por qué me dan el Premio Nobel a mí. Ah, dice el sueco, porque su ecuación tal (no me acuerdo el nombre ni es relevante) nos está sirviendo para eliminar los monopolios y la competencia monopólica y la actividad de ciertos monopolios que inciden en la iniciativa privada, entremetiéndose en ella, y anulando la transparencia del mercado. Por eso hemos elegido su maravillosa fórmula y la hemos aplicado y estamos haciendo eso: lograr una verdadera transparencia en los mercados. Qué alegría, dice el tarado genial, ¡miren para lo que sirvió mi fórmula!

Todo no es sino una trampa soez de la película. Es decir, nos dicen: la fórmula de este hombre tan bueno (es «bueno» porque venimos siguiendo sus padecimientos desde el comienzo de la película) va a servir para una noble causa. Por eso le dan el Premio Nobel. En rigor, lo que el sueco debió decirle en la verdade-

ra realidad verdadera es: su fórmula es fantástica porque nos está sirviendo para concentrar cada vez más la riqueza y crear más monopolios, dado que esa es la verdad. Eso es lo que ocurre. Pero en la película —para hacerlos quedar bien al protagonista y al sueco— dicen que están usando esa fórmula para sanear la monopolización de la economía. Ahora bien, y he aquí lo fundamental, el científico no tiene la menor idea ni sospechó jamás cuando construía esa fórmula genial (razón por la cual lo llaman sabio) para qué diablos iba a ser utilizada. O sea, el científico no es un sabio porque no tiene ni el saber de su propio saber. Porque a la ciencia le falta la autorreflexión, porque a la ciencia le falta contextualizarse con la historia y la política. Entonces los científicos son unos tipos a los cuales el poder encierra en cómodos y carísimos gabinetes para que estudien o para que descubran cosas complicadísimas y maravillosas. Luego el poder las toma y las aplica a su antojo. Y esos científicos no tienen la menor idea de nada. Sucede que el científico no aspira a un saber totalizador porque no totaliza su propia praxis, no piensa dentro de qué política y dentro de qué contexto histórico esa praxis científica se va a encuadrar y va a ser utilizada. Por el contrario, el filósofo tiene que saber esto. Es obligación del filósofo reflexionar sobre esto: por eso la filosofía piensa a la ciencia y se piensa a sí misma. De aquí que el bueno de Ferrater Mora empieza con eso del amor al saber o el saber muchas cosas, esto es lo que hace sabio a un hombre.

Heráclito

Esto lo encontramos en Heráclito, a quien todos conocen por la metáfora del río: que nunca nos bañamos dos veces en el mis-

mo. La mejor edición es la de Rodolfo Mondolfo[16]. Aquí están los fragmentos de Heráclito y una serie de interpretaciones de Mondolfo con contextualizaciones históricas, etc. Hay dos fragmentos de Heráclito que voy a leer, ya que en ellos señala una postura muy revulsiva para el academicismo actual. Veamos qué dice de la filosofía. Fragmento 35: «Conviene, pues, sin duda, que tengan conocimiento de muchísimas cosas los hombres amantes de la filosofía». Veamos: a partir de la caída de las filosofías dialécticas, de las filosofías de la totalización, de la caída de Hegel y Marx a mediados de los 60, la filosofía se caracteriza por lo que es la Academia Francesa y se prolonga en la academia norteamericana. Inicialmente se trata de una desagregación del saber, una fragmentarización del saber. Trae, esto, elementos interesantes: el de reflexionar sobre aquello que ha pasado desapercibido o no ha ocupado un primer plano en las reflexiones de los filósofos. Las minorías étnicas y sexuales, el feminismo. Por ejemplo: el problema de la filosofía africana. Marx no reflexionó sobre la filosofía bantú. Si pensamos lo que sería para Hegel la filosofía bantú… en fin, mejor no lo pensemos. Sería un oxímoron. Para Hegel, el africano era «inocente, cosa que el hombre no debe ser». Era primitivo, salvaje, ajeno a la cultura y a la historia. La filosofía no puede ser bantú ni los bantúes pueden tener filosofía, ya vamos a ver por qué, pero ya lo sospechamos. Entonces, lo que plantea Heráclito es que el filósofo tiene que saber muchas cosas porque la filosofía es un saber total: se ocupa de todo, no hay nada que le sea ajeno. Y luego —en el fragmento 40— Heráclito dice: «La mucha erudición no enseña a tener inteligencia». Que es una frase que todos conocemos y ha sido muy popularizada, pero que además la conocemos por conocer a muchos eruditos que carecen por completo de inteligencia. Así, la frase de Heráclito anticipa la figura del erudito. El erudito es un compulsivo del saber, pero no de la reflexión; sabe, sabe y nunca sabe lo suficiente. En realidad, nunca en esta vida vamos a saber lo suficiente de modo que el erudito no se detiene

nunca; o sea, no piensa nunca. La reflexión implica siempre un momento de detenimiento. Ese momento de detenimiento es el momento de la reflexión. El erudito no se detiene nunca porque lo que quiere es siempre saber más y como el universo según sabemos está en expansión jamás vamos a terminar de saber todo lo que hay que saber.

El pensar no es la erudición: el pensar es el poder que tiene el hombre de preguntarse acerca de la totalidad de lo real. Hablemos, aquí, algo intempestivamente, sobre la cuestión de los géneros. Cuando digo hombre digo mujer; también podría decir humanidad, realidad humana; pero no hay caso: siempre el origen del término es hombre. No hay nada más machista que la gramática, esto el feminismo ya lo ha analizado perfectamente. Ustedes saben: cuando hay dos adjetivos y uno es masculino y otro femenino se continúa siguiendo el régimen del masculino. Cuando digo hombre estoy diciendo hombres y mujeres. No siempre —de ninguna manera— los filósofos pensaron que la filosofía involucraba a las mujeres. Por el contrario, Kant decía: el bello sexo puede ahorrarse esa tarea. Y lo decía con enorme convicción: que el bello sexo habría de permanecer siempre en la minoría de edad ya que no sabía valerse del entendimiento[17].

La filosofía o la fe

Entonces lo que ocurre con el hombre —y por eso la filosofía existe— es que es un ser finito en medio de la infinitud, un ser imperfecto en medio de la perfección. Por eso existe la filosofía y por eso existe Dios, pero son dos caminos distintos. La filosofía para existir tiene que renegar de Dios. Dios funciona como un freno al pensamiento. La fe funciona así. Cuando llegamos a

Dios ya no hay filosofía posible porque entra la fe y la fe es la negación de la filosofía. La filosofía es pensarlo todo, la fe es creerlo todo. Entonces la diferencia es abismal. Ahora, la grandeza del hombre en esta tierra es que muere y *sabe* que muere. La filosofía, señores, os una práctica que en este planeta ha instrumentado un ser que es capaz de vivir sabiendo que va a morir. Esto transforma al hombre en un ser metafísico, el hombre es el único ser en este planeta que se pregunta por el sentido de la existencia, por el sentido del universo y es el único ser que muere y sabe que va a morir, hecho que se detecta sobre todo en la muerte de los otros. No comparto la noción epicúrea que postula que la muerte no existe porque o estoy vivo o estoy muerto y cuando estoy muerto no me vivo muerto, no sé que estoy muerto, justamente por estarlo. Digamos: en un primer momento puede parecer razonable. Hay, no obstante, un momento terrible que es el de la agonía. En la agonía cada la uno se da cuenta de que se está muriendo pero de todos modos aunque uno se dé cuenta de que está muriendo nunca dice me morí: cuando dice me morí ya no lo puede decir. Porque para el hombre morir no es ni siquiera no ser… es dejar de ser.

Hay una frase atribuida a Charles Chaplin que se citaba en una revista que sacaba Amoldo Liberman. La frase decía: «Hay una sola cosa tan inevitable como la muerte, la vida», que es una frase alentadora y que nos alienta al optimismo: si la muerte es inevitable la vida también es inevitable. Lo cual es profundamente falso porque la vida es totalmente evitable. La gente se suicida masivamente en este mundo con lo cual evita la vida. En fin, son esas frases que intentan paliar la tragedia esencial del ser humano: morir y tener, a la vez, la conciencia de morir. Y aquí liemos llegado al elemento existencial disparador de la filosofía. Hay un texto de Hegel que dice: «Es posible que la Tierra sea solo un cascote que gira alrededor del Sol. Es muy posible. Pero la grandeza que tiene este cascote es que en él hay un ser metafísico que se pregunta por el sentido del Universo». Una

maravilla, ¿no? En suma, este ser finito es capaz de lanzarse a la aventura de pensar la infinitud y angustiarse porque ni nunca la puede pensar, porque él es finito, entonces este ser finito se siente finito en un mundo infinito, se siente imperfecto en un mundo perfecto, se siente mortal en un mundo que no muere, un Universo que no muere ni tiene apariencias de morir. Al contrario, pareciera que estamos ante lo eterno. Entonces ahí hay dos caminos: o la filosofía o la fe. Pensemos en esa escena del gran texto de Brecht sobre Galileo. Galileo pregunta a su asistente cómo está la noche. Pensemos también que para Galileo una noche clara era un libro abierto porque él miraba hacia las estrellas y para ello había inventado el telescopio. Esto es fabuloso, esto es el humanismo. Él es un hombre que mira las estrellas e inventa el telescopio porque quiere mirar más allá; este afán de conocimiento se traduce en una angustia profunda porque le revela su finitud. Digamos: este afán de infinitud le hace cada vez más consciente su precaria finitud.

Entonces cualquier noche estrellada uno se tira en un jardín, mira las estrellas y a los diez minutos grita «¡Dios!», porque no queda otra respuesta: o existe Dios o yo no tengo cómo explicar esto; pero con la fe lo explico.

Ahora bien, ¿qué es Dios? Afortunado aquel que deposite su fe en alguien que creó este mundo, es decir, en un Creador. ¿Por qué digo «afortunado»? Porque, en una primera mirada, es la solución de todos los problemas, ¿no? Pero no es fácil. La llamada «fe del carbonero» es difícil de sostener. Se le llama «fe del carbonero» a la que nada le cuestiona al Dios en que ha depositado su fe. Pero esa fe ni «el carbonero» la sostiene a esta altura de los hechos. Ya el protagonista de un tango, abandonado por su mina (no entraremos aquí en los significados metafísicos que tienen las minas en los tangos, será otra vez), se pregunta: «¿Dónde estaba Dios cuando te fuiste?» O el desgarrado silogismo de Primo Levi: *existe Auschwitz, no existe Dios*. Y Woody Allen —que es un estimable filósofo— en esa comedia musical

hermosa que tituló *Todos dicen te quiero*, reúne a sus personajes en el velatorio del abuelo y uno, el que hace Alan Alda, propone hacerle un juicio a Dios por lo mal que ha hecho su trabajo. El abuelo no quería morirse. Tenía una enorme capacidad para negar la muerte y esa capacidad surgía de su negación del paso del tiempo y de la negación, también, de la muerte de los otros, que es donde, con suma frecuencia, detectamos el paso del tiempo, además de cuando nos miramos al espejo. El abuelo, por ejemplo, aparecía en medio de una reunión familiar y decía: «Me voy a encontrar con mi amigo Mike en el Polo Ground». Supongo que ustedes recuerdan el Polo Ground: es un gran estadio de box en que Miguel Ángel Firpo tiró a Jack Dempsey fuera del *ring* y casi gana la pelea si no fuera por un árbitro cómplice. Recuerden eso: fue uno de los grandes momentos de algo que algunos llaman el honor nacional, ¿no? Entonces el abuelo aparece y… fíjense cómo Woody Allen hace filosofía. El abuelo aparece y le informa a toda la familia que se va a encontrar con su amigo Mike en el Polo Ground. Y la mujer de la familia, que es Goldie Hawn, le dice: «Abuelo, tu amigo Mike se murió y el Polo Ground no existe más, lo tiraron abajo». «Ah, bueno», dice el abuelo, «Pero yo no me enteré ni me importa». Y se va. La negación de la muerte le permite al abuelo evitar la angustia, dado que esto se retroalimenta: la angustia abre el horizonte de la nada y la nada el de la finitud, el de la muerte.

Es difícil, entre los tantos horrores de la historia humana, sostener la fe en un dios que intervenga en ella, que tenga sobre ella alguna responsabilidad. Algunas preguntas habría que hacerle, si pudiéramos hablarle. Pero no es así: la historia la hacen los hombres y los hombres están solos en el mundo. El hombre —en una riquísima reflexión de Heidegger en *Ser y tiempo*— es el ser-para-la-muerte. El hombre (o el *Dasein*, el ser-ahí o el estar-ahí, ya veremos esto) está arrojado a sus posibles. Estamos estallados hacia fuera. Nuestras posibilidades son infinitas, pero hay una posibilidad que habita todas nuestras posibilidades: la de

morir. Nosotros —por ejemplo, al salir de este auditorio, esta mismísima noche— podemos hacer mil cosas diferentes. Son todas nuestras infinitas posibilidades. En todas ellas podemos morir. O sea, la muerte no es una posibilidad *más*. Es la posibilidad de todas nuestras posibilidades. O también: es la imposibilidad de todas ellas. En cada posibilidad habita su imposibilidad. Significa que en cada una de ellas puedo morir.

Volviendo al tema de Dios. Hay una película de los años sesenta que se llamaba *Mondo cane*. Tiene una imagen teológica formidable. La cámara se detiene en una tribu de nativos. Esa gente vivía muy cómodamente con sus dioses habituales y un día entre la niebla pasa una avioneta y desaparece. Los nativos, azorados, la miran y a las dos semanas el nuevo gran dios es una avioneta. Construyen una avioneta y le rinden culto, han conocido a Dios.

Cuando somos conscientes de nuestra finitud y capaces de vivir con esta certeza Heidegger dirá que hemos accedido a nuestra existencia auténtica. La inauténtica niega el hecho de la finitud. Otros filósofos dirían algo muy similar: que la existencia solo tiene espesor cuando incorpora la finitud. Ustedes saben que en la vida de una persona hay dos momentos: cuando vive sin saber que va a morir y cuando llega el momento en que incorpora la certeza de la propia muerte.

Ahora, los positivistas lógicos han encontrado otra forma de la fe que es el lenguaje, el lenguaje y el análisis lingüístico. Wittgenstein dirá que solo tienen sentido aquellas preguntas que pueden ser formuladas con corrección lingüística. Entonces los positivistas se dedican a descubrir los seudoproblemas: el alma, Dios, la muerte, la existencia. Son problemas serios pero no pueden tener una formulación lingüística rigurosa. Concluye, Wittgenstein, su *Tractatus Logico-Philosophicus* diciendo: *de lo que no se puede hablar hay que callar*. Con lo cual el positivismo lógico (yo creo) es una filosofía del silencio y justamente creo que la filosofía tiene que hablar de todo, incluso de lo que no puede

hablar porque hay cosas de las que no podemos hablar pero nos angustian enormemente: la muerte, la infinitud, la existencia de Dios o donde estaba Dios cuando te fuiste, cosas tan sencillas y tan aterradoramente complejas como esas nos angustian excesivamente.

La filosofía, en un ámbito más decididamente popular, suele identificarse como aquel saber que consiste en saber un poco de todo. Entonces se dice fulano es un filósofo: sabe de todo. Esto está mejor expresado que nunca en un tango de Enrique Santos Discépolo que es «Cafetín de Buenos Aires». Desde que empecé a cursar la carrera de filosofía —hace tiempo, por los sesenta— me intrigó una estrofa de ese tango. Discépolo, que lo escribió, dice: «yo aprendí filosofía, dados, timba y la poesía cruel de no pensar más en mí». La frase no es filosófica. La poesía cruel de no pensar más en mí es el abandono de la filosofía. Y después llama la atención la identificación entre la filosofía y el cafetín; la filosofía, los dados y la timba. Entonces, ¿la filosofía se aprende en el cafetín? ¿Qué es lo que se aprende? Está, Discépolo, hablando de una filosofía de la vida, de una filosofía de lo, digamos, *existencial cotidiano*.

La angustia y la venganza del tiempo

El alcohol es la otra obsesión de Discépolo. El alcohol consigue obliterar el pensamiento. Con esto vemos que la filosofía (y perdón si esto suena muy armado o algo cursi) es la aventura de la lucidez. La aventura de atreverse a ser lúcido. Lo cual suele ser muy doloroso. Hay otro tango de Discépolo, que es, en rigor, un gran poeta existencial, que se llama «Esta noche me emborracho». Cuando el protagonista ve salir de un *cabaret* a la que

fue su amor dice una frase grandiosa, de elevado nivel estético: «fiera venganza la del tiempo». ¡Frase digna de Garcilaso! Cuando ve el bagayo que sale del *cabaret* tenemos que preguntarnos, también, cómo está él. No sabemos cómo está. Sabemos que ve al bagayo y dice: «y pensar que hace diez años fue mi locura». Y por ahí la mina lo está mirando y dice lo mismo: «y pensar que hace diez años fue mi locura». Pero a él le pasa eso con ella y esto es lo que sabemos. Que ve en ella el paso del tiempo. Pero ¿no revierte sobre él esa visión? ¿Cuál es la venganza del tiempo? Que nos mata. Hay aquí una vivencia del tiempo como asesino implacable. ¿Saben por qué esta mujer está hoy más fea que hace diez años? Porque —al margen de la vida que haya llevado— comparte con todos nosotros una definitiva condición de la, digamos, condición humana. La expresó un filósofo católico-existencial hoy bastante olvidado: Gabriel Marcel. Que dijo: «Cada día nos parecemos más al cadáver que habremos de ser». Entonces, para no tomar conciencia de esto, para no enfrentar la dura certeza de que el tiempo, ese tiempo que es fiero y despiadado, ha de haber sido tan devastador con él como lo ha sido con ella, el tipo toma la decisión del alcohol. Porque ha pensado: si ella está así, ¿como estaré yo? ¿Se habrá vengado el tiempo de mí como de ella? ¿Se venga de todos el tiempo y a todos nos mata? Entonces el tipo dice: *este encuentro me ha hecho tanto mal que si lo pienso bien termino envenenado.* O sea, mejor no lo pienso. La filosofía —que es pensar— te envenena. Entonces, Discépolo termina desesperadamente su tango con una poesía trágica, urdida por la muerte (o su presencia en los rasgos del ser que se amó) y el alcohol del olvido: «esta noche me emborracho bien, me mamo bien mamado pa no pensar». Vean la densidad filosófica de este tango. El terror del tipo radica en que acaba de descubrir en el ser que alguna vez amó la presencia del paso del tiempo y se da cuenta de que el paso del tiempo mata. Ahí, para olvidar, está el alcohol. Hoy hay otras cosas. Las drogas. Los psicofármacos. El Rivotril o el Valium. O el sexo: pienso en la gran película de

Bertolucci, *Último tango en París*, donde el sexo sirve para ahogar la angustia. Sobre todo en ese monumental personaje que construye Brando.

La filosofía africana

Entremos en la cuestión de la filosofía africana. Ocuparme de esa filosofía tiene que ver con el saber periférico. El pensamiento africano, como el nuestro, como todo pensamiento, es un *pensamiento situado*. No es lo mismo pensar aquí que pensar en la Sorbona. Nosotros no tuvimos un sujeto fuerte. América Latina se deconstruyó antes de construirse porque se hizo pedazos con la acción del imperio y los cipayos locales. Se balcanizó antes de construirse. Entonces nuestro pensar es pensar en situación. Todo pensamiento es situado.

¿Por qué la filosofía africana? Ejercitemos aquí nuestra condición periférica. Como los bantúes, somos ciudadanos de la periferia. ¿Qué opinaba Hegel en 1831 de África? La historia de la filosofía —supongo que vamos a decir unas cuantas veces esto— es la historia del occidente europeo y nosotros pertenecemos al occidente europeo… pero en la modalidad de lo periférico y en la modalidad del despojo. África, de un modo superlativo. Hegel —en estas lecciones que da en la Universidad de Berlín a partir de 1821 hasta 1831, el año de su muerte, el año en que muere de cólera— decía de África lo siguiente: «Es un país que se ha limitado a compartir el destino de los grandes, destino que se decide en otras partes»[18]. Notemos esto: un país no es grande para Hegel cuando su destino se decide en otras partes. Sigue: «No está llamado a adquirir una figura propia. Esta parte de África, que, como el Asia anterior, está vuelta hacia Europa, debería anexio-

narse a Europa, como justamente, ahora, han intentado con fortuna los franceses»[19]. Más adelante afirma: «En esta parte principal de África, no puede haber en realidad historia. No hay más que casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras. No hay ningún fin, ningún Estado, que pueda perseguirse: no hay ninguna subjetividad, sino solo una serie de sujetos que se destruyen»[20]. Todo esto lo dice el olímpico europeo Hegel sobre el trasfondo del tráfico de esclavos. El eurocentrismo, el desdén eurocéntrico, es poderoso. Se le niega al africano la subjetividad, se le niega la razón. Ni hablemos de la filosofía. Tal posibilidad habría hecho reír a Hegel. Quien afirma: «El negro representa al hombre natural en toda su barbarie y violencia; para comprenderlo debemos olvidar todas las representaciones europeas. Debemos olvidar a Dios y la ley moral (...) Todo esto está de más en el hombre inmediato, en cuyo carácter nada se encuentra que suene a humano»[21]. En África, sigue Hegel, «encontramos eso que se ha llamado *estado de inocencia*»[22]. Y por fin: «El paraíso es el jardín en donde el hombre vivía cuando se hallaba en estado animal y era inocente, cosa que el hombre no debe ser»[23]. Esta anotación de Hegel es valiosa: el estado de inocencia es aquel que aún no ha sido mediado por la negatividad dialéctica. La *inocencia* es la a-historicidad, ya que la historia transcurre por medio de negaciones y negaciones de la negación. Hay un célebre texto de la *Fenomenología del espíritu* en que Hegel dice que toda idea que no se niega a sí misma, toda realidad, digamos, que no se niega a sí misma no pasa el plano de la inocencia porque faltan en ella «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo»[24]. Habría que preguntarse de qué modo conocieron los africanos el dolor de lo negativo. Marx estuvo mucho más cerca que Hegel —pese a sus propias aristas egocéntricas, tema que no podemos abordar aquí— cuando, en 1867, en *El capital*, habla de «la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras»[25]. Poco le concedía también Hegel al Islam. Su texto tiene un extraño eco en

nuestros días. Revela el clásico desdén europeo y la ausencia absoluta de toda idea que pudiera entregarle a esa geografía, el Islam, algún protagonismo en el futuro de la historia humana: (El Islam) «quedó hace tiempo, pues, fuera del terreno de la historia universal, retraído en la comodidad y pereza orientales»[26]. Nosotros hemos sido testigos del fin de ese retraimiento islámico, del fin de esa comodidad y esa pereza. Heidegger decía que Hegel (con su metáfora sobre la filosofía como el ave de Minerva que levanta el vuelo al anochecer) no había querido decir, en verdad, que la filosofía era un rengo que caminaba detrás de los acontecimientos. Es posible. Pero en cuanto al Islam, Hegel renqueó bastante. No será vano conjeturar que se habría sorprendido con un acontecimiento histórico-universal como el de las Torres Gemelas de 2001.

Las certezas de Hegel son las de un europeo que —en 1831— observa el mundo con enorme jactancia. Cree que el espíritu es el espíritu de Occidente y que el espíritu de Occidente lo encarna y lo representa Europa. Vamos a ver un poco de filosofía bantú, porque vamos a dar después un salto a Argelia y a un muy especial filósofo europeo que se ocupó de Argelia.

Mi breve exposición sobre la filosofía bantú se basará en el diccionario muy actual de Michael Payne, que es el compilador de muchos y muy buenos trabajos (*Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*). No es casual que un diccionario de estudios culturales —que expresa el multiculturalismo de las universidades norteamericanas— se ocupe de filosofía bantú, porque para los estudios culturales —una vez caído el mundo bipolar de enfrentamiento de la Guerra Fría— lo que surge es la maravilla de las diferencias en el mundo capitalista. Este mundo, una vez que ha triunfado sobre su antagónico bloque comunista, se dedica a reconocer y estudiar las diferencias. Son tan políticamente correctos que ahora se ocupan de los bantúes, del feminismo, de los gays, las lesbianas, de los negros y hasta de los bebés focas. Son buenísimos. Entonces, dentro de esta bondad universal se

inscribe este diccionario y lo que en las universidades norteamericanas llaman el multiculturalismo. Estudiemos todas las culturas porque ahora formamos parte de una humanidad que está llena de características propias, pequeñas, fragmentarias y cada uno de esos fragmentos vale lo mismo, tiene la misma dignidad. Entonces asistimos a todo lo que ustedes conocen, que se ha incrementado enormemente en los últimos 15 años, 20 años desde el '85, con la posmodernidad, el multiculturalismo, los estudios culturales. Es decir, la idea del respeto por el diferente, del respeto por el otro, la exaltación por lo fragmentario, el caleidoscopismo, o eso que llama Gianni Vattimo «el dialecto». Se trataría de un mundo urdido por infinitos dialectos todos los cuales valen lo mismo. La brutal globalización centrada en el imperio bélico-comunicacional y la guerra de Irak ha herido de muerte a todos estos corazones sensibles.

Es tan exquisito el *Diccionario* de Payne que el texto sobre filosofía bantú está escrito por un pensador bantú, que se llama Emmanuel Chukwudi Eze. Consúltenlo: es una joya y es, además, la actualización de todo un movimiento filosófico de la academia estadounidense, alimentada como siempre por los filósofos franceses. Los filósofos o críticos de literatura alimentados por Barthes y Derrida tienen una fuerte recepción en Estados Unidos. Incluso, tal vez lo veamos, un pensador como Emmanuel Ch. Eze exhibe las marcas, fascinantes en algunos casos, del deconstruccionismo.

Voy a citar: «El brutal encuentro entre el mundo africano y la modernidad europea constituye una crisis de proporciones indescriptibles, cuya realidad trágica está encarnada en las instituciones de la esclavitud, el colonialismo y las ideologías de la superioridad cultural y racial europea»[27]. No nos privemos de citar a Emmanuel Ch. Eze, sabe de lo que habla: «Los historiadores, antropólogos y filósofos de la Ilustración europea especularon ampliamente sobre la naturaleza de la "mente" africana, a la que generalmente consideraron "mágica", "mística", "irracional"

y, por tanto, "inferior". Por ejemplo, los filósofos Hume, Kant y Hegel describieron el mundo africano como "oscuro", "salvaje", "primitivo", etcétera»[28]. Cuando Hegel dice: África no forma parte de la historia, Marx, por otra parte, dice África ha sido transformada por el capitalismo en un coto de caza de esclavos. Habría que decirle a Hegel (suponiendo que tuviéramos el privilegio de hablar con él y, sobre todo, que se dignara a escucharnos): ¿De modo que África no forma parte de la historia? ¿Los esclavos no forman parte de la historia? ¿De dónde los saca el capitalismo europeo? (Aquí Hegel ya habría dejado de escucharnos). Pero nosotros seguimos: Claro, los esclavos no tienen subjetividad. Eso justifica su explotación. En este «brutal encuentro» entre África y la modernidad europea esta llega a África para someter africanos libres y, sometiéndolos, traficarlos. Esta es una realidad trágica (de la que ni Bartolomé De las Casas se hizo cargo o mencionó siquiera) que está encarnada en instituciones como la esclavitud, el colonialismo y las ideologías de la superioridad cultural y racial europea. Ahora, el colonialismo ¿de qué se alimenta, de qué ideología? El colonialismo siempre se alimenta de una ideología de superioridad, en este caso de superioridad cultural y racial europea. No obstante, ustedes habrán leído el *Facundo* y recordarán que Sarmiento introduce los mismos conceptos. Volveremos sobre esto. Sarmiento no tolera ni merece lecturas lineales: a favor ni en contra. Es un inmenso Corpus contradictorio y vivo, actual.

Clase 4

Heráclito y Parménides

Sarmiento estaba muy imbuido de ese historicismo europeo y cuando analiza las campañas gauchas diferenciándolas de las ciudades iluministas, sobre todo Buenos Aires, introduce estos elementos de irracionalismo, de misticismo que expresan no una mente racional cultivada, civilizada, europeizada, digamos, sino que expresan la barbarie de los campos argentinos. Es así como Sarmiento, siguiendo toda esta línea (cuidado, digámoslo ya y siempre: el libro de Sarmiento es un gran libro, el texto fundante de nuestra literatura) cuenta algunas anécdotas de Quiroga. Un día se le presenta un gaucho y Quiroga le dice «me dijeron que te has robado diez caballos» y el gaucho baja la cabeza y le dice «no, general, eso es mentira» y Quiroga se da vuelta y ordena «veinte latigazos para este hombre» o treinta o cuarenta. No sé, depende de cuán cruel se lo quiera mostrar a Quiroga. Ahora bien, ¿cómo se ha dado cuenta? Quiroga dice: «Cuando un gaucho al responder una pregunta mira para el suelo y hace marcas con el pie es que está mintiendo». Este conocimiento, como vemos, no es un conocimiento racional, es un conocimiento que viene de las costumbres, de los mitos, no es un conocimiento que nosotros podamos elevar al dominio de la razón; por eso cuando Sarmiento analiza las batallas entre Facundo y el general Paz, dice que Paz es un general europeo porque utiliza la artillería. La artillería es el arma de los cultos y una batalla —dice Sarmiento de Paz— es una ecuación de la que os dará la solución luego de una serie de axiomas. Esa solución es la victoria. (Cito aquí de memoria). En cambio, Facundo ataca con la caballería,

con los gauchos de a montón, con la montonera, porque son bárbaros (él y los suyos) y el hombre y el caballo son uno solo.

La filosofía bantú

Ya vamos viendo qué tienen que ver los bantúes con los gauchos. Sarmiento aplicó brillantemente la ideología del colonialismo europeo. Esto torna valiosísimo su libro. Es superior, infinitamente superior al de muchos historiadores europeos. Bien, un religioso, un padre que se llama Placide Tempels usó por primera vez en un libro de la década del cuarenta el título *Filosofía bantú*[29]. Este libro, desde su título, implicaba un desafío. Filosofía bantú, ¿qué es eso? ¿Cómo los bantúes van a tener filosofía? El libro de Tempels era un desafío, era un libro de combate porque buscaba que se reconociera una filosofía africana, porque si se reconocía que había una filosofía africana se iba a reconocer que existía una razón africana y por lo tanto una humanidad africana. Ahora observemos cómo se sigue dependiendo de la visión europea: queremos ser lo que ellos son para que ellos nos reconozcan. Entonces queremos tener nuestra filosofía, nuestra humanidad y nuestra razón, ellos la tienen, ergo: queremos tenerla nosotros también y ser como ellos.

Lo notable de los filósofos africanos y de las teorías neocoloniales —o poscoloniales (pensemos en un Edward Said o, por ejemplo, en Homi K. Bhabha)— es que se acercan a la academia europea intentando defender la diferencia de los países colonizados pero con las armas teóricas de la academia europea. Incluso Homi K. Bhabha tiene un libro que se llama *DisemiNación*. El concepto de diseminación es esencial al posestructuralismo francés. Recuperar la nación desde la diseminación, propuesta

de Bhabha. Lo cual es arduo pero implica también que Bhabha no va a ser recibido en la academia norteamericana ni europea si no demuestra adecuados conocimientos de deconstructivismo. Si no demuestra que es un periférico que ha asimilado correctamente la cultura de los descendientes de sus viejos amos, que ahora, claro, son muy amables con él y hasta le dedican movimientos como el multiculturalismo, de *aggiornados* que son. Está claro: esto es altamente preferible al esclavismo y revela al menos la buena voluntad de las buenas conciencias del centro del saber.

Lo mismo le pasa a los argentinos: por eso un argentino o un latinoamericano —pongamos: un filosofo latinoamericano no piensa, acumula bibliografía, amontona citas. Ustedes habrán visto los *papers* académicos: son dos páginas que escribe el autor y diez páginas de bibliografía. ¿Qué se está diciendo con esto? Miren, yo leí, yo sé, yo hice los deberes. Ténganme en cuenta. Ahora, pensar, piensen ustedes.

Bueno, *Bantu Philosophy* entonces, el libro de Tempels, derriba andamios ideológicos, pone sobre la mesa del Saber la filosofía bantú. En Estados Unidos surge luego un movimiento que se llama *Resurgimiento de Harlem* (es un movimiento negro de la diáspora que enfrenta al racismo del Nuevo Mundo) y se crea el concepto de *negritud*. Siempre se da en el pensar africano este doble juego, que es el de las culturas asoladas de la periferia: buscan abandonar el mundo del dominador, intentan no ser confinados a lo irracional, pero, a la vez, cuando salimos de esa irracionalidad a la que Europa nos condena lo hacemos demostrándole a Europa que somos humanos, racionales y cultos porque nos apoderamos de su arsenal cognoscitivo y desde ahí defendemos nuestra diferencia. Es muy difícil llegar a la otra postura. ¿Cuál sería una auténtica filosofía bantú? Sería imposible que no estuviera contaminada por Europa. Significa esto que la dominación es parte de nuestro propio rostro. Nos hemos hecho en la cultura y la civilización del Otro y ya no hay ningún posible re-

greso a una pureza originaria, y no sería deseable. Se trataría entonces de pensar desde una situación: la situación periférica de las culturas sometidas por el capitalismo que logran elaborar un pensamiento mixturado. Eso es su filosofía. Los bantúes reivindican sus mitos, sus leyendas, como parte de su filosofía, lo cual es muy valedero. ¿Cómo no reivindicar esas leyendas, los mitos, las *tradiciones orales* incluso? Se trata de una cultura que quizá no fue escrita pero fue elaborada, *fue dicha*. En la época del tardío giro lingüístico es muy interesante afirmar esto.

Periferia y sujeto

Hay un filósofo que se acercó a la negritud de un modo humilde y —más humildemente aún— dijo: «Ya no somos el sujeto». Les dijo a los europeos: «Ya no somos el sujeto, somos el objeto». Observen el escándalo de esta afirmación que está en un texto realmente explosivo que es el Prólogo de Sartre al libro de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Tal vez ese texto de Sartre hará por la eternidad de Sartre más que *El ser y la nada* y *Crítica de la razón dialéctica*, si me permiten exagerar algo. Porque son unas pocas páginas de una potencia inaudita. Es de 1961, época en la que Sartre había viajado también a La Habana donde se había entrevistado con el Che a eso de las dos de la mañana, porque el Che daba esos horarios, y estuvo en el palco famoso, ese en que Alberto Korda toma la foto de Guevara. En ese palco estaban Sartre, Simone de Beauvoir, Fidel y, desde luego, el Che. Era un lindo palco. No les faltaba palco ese día. Y Korda va girando con su cámara y de pronto lo encuentra al Che y vaya a saber qué estaría pensando el Che, no estaba distraído,

estaba lejos, mirando, escudriñando, y Korda «ve» el retrato y saca la foto y el resto es la eternidad.

Ahora bien, ¿qué hace Sartre en el Prólogo a *Los condenados...*? Lo que el Prólogo tenía de revulsivo era que un europeo les hablaba a los europeos desde la periferia. Y les decía: «Señores, ya no somos los sujetos la historia, somos sus objetos». Heidegger da un curso de Lógica en 1934 en el que dice «los negros no tienen historia», siguiendo la línea hegeliana. Ahora, todo lo que nosotros vamos a ver que intenta la filosofía a partir de Heidegger es *descentrar el sujeto*, sacarlo de donde lo puso Descartes. (Siempre hablamos del sujeto europeo). *El descentramiento que Sartre hace del sujeto es sacarlo de Europa*. Este paso es fundamental en la historia de la filosofía. Al menos lo es para nosotros, hoy, desde la Argentina y desde la ciudad de Buenos Aires. No es algo que digan muchos porque ustedes saben que Sartre es un pensador sofocado, silenciado, ya que tenía la mala costumbre de subirse a un tonel o a una lata de nafta, medio ciego, y se ponía a decirles el lenguaje de la rebeldía a los obreros en huelga de la Peugeot o de la Renault. Esto es muy poco académico, realmente, de muy mal gusto. Eso lo pagó carísimo Sartre. Ahora bien, Sartre dice: «No, señores, el sujeto se ha periferizado». Esto no lo dice Sartre, lo decimos nosotros aquí, interpretándolo: *el sujeto se ha periferizado*. ¿Esto qué quiere decir? El sujeto mora en las colonias, dice Sartre, en el lenguaje y en la praxis revolucionaria de los colonizados. Ahí, dice, ahora está el humanismo; ya no está en Europa. Ahí se escribe la historia del hombre. Les habla a los europeos y les dice: «Ustedes tan liberales, tan humanos que llevan al preciosismo el amor por la cultura, parecen olvidar que tienen colonias y que allí se asesina en su nombre. Hay que afrontar un espectáculo inesperado. El *strip tease* de nuestro humanismo, helo aquí desnudo y nada hermoso. No era sino una ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje. El europeo, no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos. Nuestras víctimas nos cono-

cen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio». Y también dice Sartre: «Es el fin, como verán ustedes. Europa hace agua por todas partes. ¿Qué ha sucedido? Simplemente que éramos los sujetos de la historia y ahora somos los objetos».

Este texto, entre tantas otras cosas, yo lo rebauticé la «Carta sobre el humanismo» de Sartre, porque Heidegger tiene su «Carta sobre el humanismo», que es de 1946, en la cual demuestra que hay que deconstruir el concepto de hombre, destruirlo (*destruktion*, concepto que ya estaba en *Ser y tiempo*) y quitarlo del lugar en que Descartes lo había puesto porque esta centralidad logocéntrica había llevado a lo que Heidegger llama —y ahora lo vamos a ver— *el olvido del ser*. Pero más radical que la deconstrucción de Heidegger, o la de Foucault (con el análisis de *Las Meninas*), es esta que hace Sartre en 1961, *porque ninguno de los deconstructores franco-heideggerianos sacó al sujeto de Europa.* El Prólogo de Sartre lo hace, dice: no somos más los sujetos, somos los objetos. Cierto que Europa se ha reafirmado y que con EE. UU. la lucha por la descolonización ha venido fracasando, la idea del Tercer Mundo ha quedado entre los trastos del olvido. Pero el olvido también se olvida. Porque todo va quedando muy aceleradamente entre los trastos del olvido. Ya también el posmodernismo, la deconstrucción, poco tienen que ver con la beligerancia teológica del imperio de Bush, el que, a su vez, no tiene nada que ver con esa tolerancia *post* Muro de Berlín que habían elaborado los filósofos.

Los bantúes y nosotros

Preguntemos ahora: ¿dónde está el sujeto? ¿El sujeto está en las colonias o lo tienen los colonizadores? Los colonizadores siempre han dicho: nosotros somos el sujeto, nosotros somos la razón, nosotros somos la civilización, por eso las colonias se nos deben someter. Los grandes teóricos del mundo colonial como Domingo Faustino Sarmiento en un texto como *Facundo*, que es de 1845, tres años anterior al *Manifiesto comunista*, asumen esta posición y dicen sí, hay que europeificar. Para Sarmiento, la Argentina. Para europeificar la Argentina hay que librarla de sus gauchos, que son un elemento fatídico, son mestizos, hijos de españoles y de indios, una mezcla condenada, dice Sarmiento, porque es la mezcla de la desidia, de la vagancia, de la no industriosidad.

Sarmiento detestaba a España. Quería que Argentina saliera de la órbita española y entrara en la órbita francesa, británica y siguiera los conceptos, la lección dada por la democracia estadounidense, que Sarmiento admiraba. España, es su certeza, es una potencia devenida, una potencia que ya no implica progreso histórico. La Argentina tiene que incorporarse al tren de la historia. El tren de la historia lo marcan los países hegemónicos de esa historia. Francia en lo cultural, Inglaterra en lo económico y EE. UU. con sus instituciones. Nosotros vemos aquí cómo el colonizado incorpora los valores del colonizador. Como fuere, Sarmiento quiere ser el Fenimore Cooper de nuestras pampas y escribe las vidas azarosas de los gauchos levantiscos y sus caudillos. Pero las escribe para demostrar que tienen que ser exterminados. La exterminación del gauchaje federal, la exterminación de los indios con la Conquista del Desierto, a la que David Viñas muy acertadamente llama etapa superior de la conquista de América, cuando todo ha sido realizado, la Argentina se queda sin habitantes, entonces aquí Alberdi dice «gobernar es poblar», traigamos a los inmigrantes. Cuando traen a los inmigrantes, en lugar de venir colonos, como los de la colonia galesa que tanto quería Sarmiento o la colonia alemana, vienen los tanos, los ju-

díos, los polacos, en fin: ¡nosotros!, toda la basura que hizo este país, y los liberales se horrorizan. ¡Qué hemos traído! Trajimos el anarcosindicalismo. Y aquí aparece el nuevo Otro demonizado: el proletario anarcosindicalista. Entonces: Semana Trágica, Patagonia Trágica, etcétera.

Nosotros estamos del lado de los bantúes (espero que nadie se ofenda), dado que para los europeos hemos sido bantúes, es decir, hemos sido aquellos que deben recibir la razón, aquellos que deben recibir las luces de Europa y Europa se asume a sí misma como el sujeto. Por eso lo que vamos a estudiar, y con bastante detalle (ya que voy a entrar con detalle en el texto de Heidegger *Qué es la filosofía*), es la filosofía del occidente europeo. Es la filosofía de un continente que se piensa a sí mismo nacido en Grecia, con su lustrosa, erudita cuna en Grecia. Luego de Grecia, tiene su desarrollo en la Edad Media, su resurgimiento con el Renacimiento, y su nuevo resurgimiento con la Modernidad, la Revolución Francesa, el capitalismo, la Revolución Industrial, y ese es el continente del Saber.

Qué es eso de filosofía

El texto de Heidegger no es difícil, pero hay que ir por él caminando lentamente. Heidegger, nos guste o no, es el más importante filósofo del siglo xx, es el último filósofo universal (así lo define Alain Badiou en *El ser y el acontecimiento*) y su influencia ha sido poderosísima.

Borges definió a Heidegger como un filósofo que había creado un dialecto del alemán. Con esta frase ingeniosa se ahorró el trabajo de leerlo. Borges, en filosofía, sabía apenas algo más que Berkeley, Hume y Schopenhauer. Pero es cierto que a causa de

su jerga muchos se alejan de Heidegger. Por ejemplo: el hombre es un ser cuyo ser consiste en irle este. Para desgracia, su traductor fue José Gaos, que añadió a la jerga de Heidegger su propia jerga. Ahora hay una nueva traducción de *Ser y tiempo*. Es del chileno Jorge Eduardo Rivera, supera a la de Gaos en algunos aspectos. No en otros. A mí me produce cierta molestia el reemplazo de ser-ahí por estar-ahí. Qué le vamos a hacer. Es nuestro destino. Vivimos en estado de traducción. Como, por ejemplo, este libro que paso a analizar: *Qué es la filosofía*. Habitualmente se le llama —y con razón, creo— *Qué es eso de filosofía*. Pero la edición más accesible es la de Editorial Herder con traducción de Jesús Adrián Escudero. Seguiremos esa[30].

Se trata de una conferencia que Heidegger dio en agosto de 1955. En 1956 es editada por la editorial Günther Neske. El título en alemán es *Was ist das - die Philoshophie?* Como vemos suena muy bien en alemán y esto Heidegger lo sabía, ya que pensaba que el griego y el alemán eran las lenguas de la filosofía. No nos deja eso muchas esperanzas a nosotros que apenas si hablamos el lenguaje de Buenos Aires, que Heidegger ignoraba por completo y que tiene sus indudables atractivos. Incluso para la filosofía. Esta pregunta —la pregunta por la filosofía— se puede abordar, dice Heidegger, desde distintos puntos de vista. Luego, ya metiéndose en el tema, dice algo muy filosófico: cuando uno pregunta *qué es la filosofía* está preguntando desde afuera y esta pregunta hecha desde el afuera no es filosófica. Porque si la filosofía consiste en algo ese *algo* radica en penetrar en la problemática: penetrar en la cosa. Es decir, pasar a pensar lo pensado. Uno, si se propone pensar la filosofía, tiene que meterse *dentro* de la filosofía, pensarla desde adentro. Si uno la piensa desde afuera la está pensando en exterioridad. Entonces, lo que Heidegger propone es que la pregunta *qué es la filosofía* nos lleve a filosofar.

Claro, lo haremos a nuestro modo. Y eso que llamamos «nuestro modo» significa *pensar en situación*. Pensamos desde

aquí, desde nuestro peculiar modo de ser-en-el-mundo. Pensamos en tanto argentinos y latinoamericanos acerca de un saber universal. Esta condición nos lleva a señalar, ante todo, un rasgo eurocentrista en el texto de Heidegger. Observemos. En la página 34, Heidegger dice: «La palabra "filosofía" habla ahora en griego. La palabra griega es, en tanto palabra griega, un camino». Y continúa: «La palabra *philosophia* [Heidegger escribe con caracteres griegos esta palabra, como muchas otras: nosotros no lo haremos] nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego. Y no solo eso: la *philosophia* también determina el rasgo más íntimo de nuestra historia europea occidental». Heidegger, desde luego, va a tomar el camino de los griegos. La filosofía nace entre los griegos porque la palabra aparece entre ellos y los griegos son la cuna de Occidente. Entonces Heidegger encuentra ahí el verdadero linaje de la Europa que él representa como su gran pensador. Esta Europa viene del Mediterráneo, tiene un nacimiento lujoso: nació entre grandes pensadores. No desciende de bárbaros, no desciende de mitologías ni de pensamientos mágicos. Desciende de filósofos. Nosotros habíamos visto —en los fragmentos de Heráclito que estudiamos en la clase anterior— que Heráclito hablaba de los filósofos como hombres que estaban obligados a conocer muchas cosas. Heidegger dice: la palabra filosofía determinada existencia del mundo griego, el mundo griego se define y se da coherencia por la palabra filosofía. Antes, Hegel había llevado a cabo un razonamiento semejante, o que vuelve más transparente el de Heidegger, sobredeterminándolo. Había exaltado la guerra de Troya. Esta exaltación es una de las más exquisitas justificaciones de la guerra. En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (que da en Berlín a partir, pongamos, de 1821) dice: «Si hubo poemas homéricos es porque antes hubo guerra de Troya». (Lo cito de memoria). Es decir, sin la guerra de Troya no habría habido poemas homéricos, y sin los poemas homéricos no habría habido unidad del espíritu griego. Hay una

dialéctica entre la guerra y la poesía. La poesía es el pensamiento unificador de la nación, pero la poesía surge porque esa nación gana una guerra y al hacerlo engendra un poeta que canta esa guerra y crea el espíritu griego. Heidegger adhiere a esta postulación —sin duda brillante— de Hegel.

Volvamos a eso que Heidegger dijo en la página 34: que la filosofía también determina el rasgo más íntimo de la historia europea occidental. Transparente, ¿no? Hay aquí un origen y una actualización de la cultura helénica por parte de la Europa occidental. En su *Discurso del Rectorado* Heidegger dirá: «El origen es *aún*») Hasta tal punto sentía la presencia, la actualidad del mundo griego en el europeo occidental. La filosofía es de tal naturaleza que necesitó del mundo de los griegos y solo de ese mundo para iniciar su despegue. Es decir, la filosofía no pudo haber nacido en otro lado porque los griegos al inventar la palabra, al encontrar la palabra encuentran lo fáctico y también encuentran la empresa. La palabra no surge por casualidad: surge porque la empresa de filosofar ya está ahí viviente como no había estado en ninguna otra civilización, en la cual podía haber religiones, mitos pero no filosofía: *amor al saber*. Aquí Heidegger va a marcar que esto de *amor al saber* es una relación erótica. Destaca la presencia de Eros. Hay que tenerla en primer plano. Heidegger insiste en decir que la filosofía es esencialmente europea porque proviene de los griegos y los europeos son los herederos de los griegos.

Continúa diciendo que no es una pregunta cualquiera. *Qué es la filosofía* es la pregunta de nuestra existencia europea occidental. Aquí, ya, a esta altura del texto al lector no europeo le surge una molestia: ¿Por qué estamos todos tan excluidos de todo esto? ¿Por qué nosotros no podemos hacer filosofía?

Sigamos con el texto de Heidegger. La pregunta por la filosofía es una pregunta histórica. Tenemos el camino, dice, la pregunta es el camino. Heidegger se va a caracterizar por ser el filósofo del preguntar. Y lo que está, entonces, diciendo es que la fi-

losofía es más preguntar que responder. La verdad es algo que creemos atrapar una y otra vez y cuando creemos tenerla es porque estamos en el lugar perfecto donde habita el Error.

Tenemos, hasta ahora, que la palabra filosofía conduce desde los griegos a los europeos occidentales. ¿Y los argentinos, y los latinoamericanos? Caramba, ¿por qué no conduce hasta nosotros que tanto nos empeñamos en esta disciplina hasta hacerla, algunos, el sentido de su vida? Se empeñan en herirnos. Al menos, en nuestro orgullo. ¿Por qué no hasta nosotros? Es grave esto, es grave. Por ejemplo, en el libro de Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones*, América Latina no figura incorporada a Occidente. Es notable porque el Occidente capitalista se hizo saqueando a nuestro continente. En un libro voluminoso de un tal Dietrich Schwanitz que se llama *La cultura - Todo lo que hay que saber…* no figura América Latina. No figura un solo aporte de América Latina a la cultura universal, pero ni uno. No existe. Esto debiera alarmarnos un poco. O, al menos, ponernos de mal humor. Digo.

Heidegger sigue diciendo entonces que esta cuna griega le pertenece a Europa. El Mediterráneo es europeo. Heidegger odia a América del Norte. Es un profundo enemigo del tecnocapitalismo, no desde una perspectiva marxista, hay otra perspectiva para oponerse al tecnocapitalismo (ya vamos a hablar de eso). Pero, para Heidegger, EE. UU. es algo así como una basura del espíritu, porque es el mercantilismo más desaforado. Es en EE. UU. donde el hombre más se ha lanzado a la conquista de lo óntico, del ente, y ha olvidado la pregunta por el ser. Ya llegaremos a esto. Me adelanto. Solo quería fijar ese par de cuestiones.

Heráclito y Parmenides / Sócrates y Platón

La lengua griega (continúa Heidegger) no es una lengua como las demás lenguas europeas que conocemos. «La lengua griega, y solamente ella, es logos»[31]. Logos aquí debe entenderse como aprehensión de lo verdadero, como conocimiento de lo verdadero, como saber. O sea, el saber de la lengua griega está en ella misma, ella misma es saber, porque la lengua griega le abre al hombre griego el camino hacia la verdad. (Después vamos a ver qué entiende Heidegger por verdad, entiende algo que no tiene nada que ver con la adecuación entre el sujeto y el objeto). «La palabra griega "filosofía" se remonta a la palabra "filósofos" (...) La palabra "filósofos" fue acuñada presumiblemente por Heráclito. Esto significa que para Heráclito todavía no hay "filosofía"»[32]. Heidegger va a decir que la palabra *filosofía* todavía no está en Heráclito y en Parménides. Hará una diferenciación fundamental entre Heráclito y Parménides y Sócrates y Platón. Y aquí viene la concepción de la verdad. Heidegger va a decir que Heráclito y Parménides, a quienes se suele oponer, tienen una misma actitud frente al Ser. (Ustedes saben que hay una oposición clásica en la filosofía entre Parménides y Heráclito. El primero sería aquel que fija el ser, porque dice «el ser es, el no ser no es» y Heráclito sería el que afirma al ser en tanto devenir, lo cual estaría basado en la célebre imagen del río: nunca nos bañamos dos veces en el mismo río porque todo fluye, todo cambia). Pero hay algo, dice Heidegger, en lo cual Parménides y Heráclito coinciden. Si entendemos esto nos acercamos mucho al pensamiento de Heidegger y es lo siguiente: que Heráclito y Parménides estaban abiertos al ser, ya que cuando preguntan por el ser, cuando se asombran de que las cosas son, no intentan dominarlas. Esto es lo que va a cambiar con Descartes y con el hombre moderno de la subjetividad. El hombre moderno de la subjetividad cartesiana (que es, y esto por ahora corre por mi cuenta, el

hombre capitalista) quiere conocer para dominar y para conquistar. Esa ya no es la verdad. La verdad, para Heidegger, es develamiento del ser y para que el ser pueda develarse nuestra actitud tiene que ser de apertura y no de conquista y de sometimiento. Si nuestra actitud es de apertura, si estamos en «estado de abierto», se produce el des-ocultamiento del ser del ente.

Heráclito y Parménides no se enfrentan a las cosas, a los entes, con el afán de dominarlas, como hace el hombre del tecnocapitalismo, como hace el hombre de la modernidad. Heráclito y Parmenides están abiertos porque se enfrentan en la modalidad del asombro. El asombro nos abre. Al abrirnos dejamos que el ser se nos revele, se nos devele, por eso la verdad para Heidegger es desocultamiento, develamiento. *En todos los entes el ser está iluminándolos, pero ninguno de los entes es el ser.* El ser es algo para lo cual tenemos que estar en estado de abierto, para que se desoculte ante nosotros. La actitud de la conquista y el sometimiento es la negación del estado de abierto. Jamás vamos a llegar a oír la llamada del ser si lo enfrentamos a través del afán conquistador del espíritu del capitalismo que nace con Descartes. Entonces, Heráclito y Parménides comparten esto, comparten un estado de asombro. La filosofía parte de estados de ánimo, dice Heidegger, y el estado de ánimo del cual parten Heráclito y Parménides es el asombro. Medita Heidegger sobre Heráclito y escribe: «"Uno (es) Todo"». Sigue: «"Todo" significa aquí el conjunto (de los entes), la totalidad del ente (...) todo está unido en el ser (...) todo ente es en el ser. Dicho de manera más rigurosa: el ser *es* en el ente. Aquí "es" habla en un sentido transitivo y quiere decir tanto como "reúne". El ser reúne el ente en lo que este tiene de ente. El ser es la reunión. (...) Todo ente es en el ser. Escuchar tal cosa suena trivial a nuestros oídos, cuando no ofensivo. Nadie tiene que preocuparse de que el ente pertenezca al ser. Todo el mundo sabe que el ente es aquello que es. ¿Qué otra cosa le queda al ente sino esto: ser? Y, a pesar de todo, fue justamente este hecho —que el ente permanezca reunido con

el ser, que el ente aparezca a la luz del ser— lo que en primera instancia causó a los griegos el mayor de los asombros»[33]. Insiste luego Heidegger en caracterizar al Eros como determinante de la filosofía. Ahora bien, ¿qué busca con esto el Maestro de Alemania? Medita en torno a Heráclito y Parménides para afirmar que no eran todavía «filósofos». ¿Por qué? Heidegger dirá: «Porque fueron los más grandes». Preguntemos por qué lo fueron. Porque abrieron —dice— «otra dimensión del pensar». Estaban en armonía con el logos. Estaban abiertos a la totalidad. Dispuestos a recibir la luz del ser que les revelaría la verdad. El paso a la «filosofía» habría sido dado por Sócrates y Platón. Ese «todo» de Heráclito, esa totalidad con la que estaban en armonía quienes se entregaban a la verdad del ser del ente desde la actitud originaria del asombro es quebrada por el platonismo en dos: un mundo sensible y otro suprasensible. Y luego —casi dos siglos después de Heráclito— Aristóteles caracteriza este paso con la frase: «(la filosofía) se identifica con la pregunta ¿qué es el ente?» Aquí se incurre en el «olvido del ser». Estamos en pleno «segundo Heidegger». El que va a reclamarle a la filosofía haber abandonado al ser por pensar el ente y dominarlo. Aristóteles (sigue Heidegger) habla de la filosofía como la «ciencia» (ciencia contemplativa, no la «ciencia moderna») que trata de «los primeros principios y las causas primeras». Heidegger pregunta: «En qué sentido se piensa el ser para que cosas tales como “principio” y “causa” puedan determinar el ser-ente del ente y asumirlo por su cuenta?»[34]. Y dirá que de ningún modo se puede «retrotraerla caracterización aristotélica de la filosofía al pensamiento de Heráclito o Parménides»[35].

Tecnocapitalismo y dominio de lo ente

Bien, hagamos un repaso lo más riguroso posible de todo esto. En Heráclito y Parménides hay una armonía con el Todo, hay una apertura hacia el ser del ente, hay un estado de abierto. Hay un dejar ser a los entes, dado que no se los instrumenta, no se los domina. A partir de Sócrates y Platón aparece una intrusión en el mundo del ser que ilumina al ser-ente. Esta intrusión radica en dividir la totalidad, que ya no es la armonía de lo Uno sino la partición arbitraria de lo sensible y lo suprasensible, donde la verdad estaría en lo suprasensible. Y en Aristóteles —en su lenguaje— asoma ya la soberbia instrumental de la ciencia. Esta ciencia se consolida en la Modernidad. Es con Descartes, que pone al sujeto como *sub-jectum* de la totalidad, de la totalidad en que el hombre olvida al ser y se consagra al dominio instrumental (esta palabra es más adorniana o frankfurtiana que heideggeriana, pero la voy a utilizar de todos modos) de los entes. Surge el tecnocapitalismo. El hombre ya no se abre al ser (como ocurría en la concepción de la filosofía que explicitaban, a partir de su filosofar, Heráclito y Parménides) sino que empieza a dominarlo. De este modo, el ser va a ser interpretado siempre como ente. *Como lo que está presente*. El ente se le presenta al sujeto y el sujeto se lo re-presenta a sí mismo. Este ente en tanto presencia es fundante en la metafísica occidental. Que se ha dado históricamente como sigue:

Como *idea* en Platón.

Como *enérgeia* en Aristóteles.

Como *cogito* en Descartes.

Como *Dios* en la escolástica

Como *espíritu* en Hegel.

Como *voluntad de poder* en Nietzsche.

O como *engranaje (Gestell)* en la actual sociedad industrial organizada en torno al control y a la dominación de las fuerzas de la naturaleza por medio de la técnica[36].

El planteo de Heidegger se remite a una crítica del tecnocapitalismo que nace con el *subjectum* cartesiano, o sea, con el hombre de la modernidad. A diferencia de los griegos que estaban abiertos al des-oculta-miento del Ser, el hombre de la subjetividad se apodera de los entes por medio de la técnica. Esta crítica al capitalismo (hecha desde los griegos, a diferencia de Marx que la hace desde la explotación proletaria) deslumbrará a la izquierda francesa de mediados de los sesenta y la utilizarán para huir de Marx y del marxismo.

Clase 5

¿Por qué hay algo y no más bien nada?

Hay una pregunta con la que Heidegger abre su *Introducción a la metafísica*, lecciones que impartió en 1935, dos años después de haber renunciado a su rectorado nacionalsocialista en Friburgo. La pregunta es: *¿por qué es el ente y no más bien la nada?* Esta es la pregunta fundamental de la metafísica, pero esta pregunta, cuando se hace, se hace desde el asombro, después se hace desde la angustia, después se hace desde varios estados de ánimo, pero en principio los griegos parten del asombro. ¿Qué es esto? ¿Por qué hay esto y no hay otra cosa? O, ¿por qué hay esto y no nada? Pero lo que hace el hombre de la Modernidad es decir: Hay esto, me lo voy a apropiar, lo voy a tecnificar, lo voy a dominar y con esto voy a dominar a los otros.

El modo auténtico (importante palabra heideggeriana) es el que vimos en Heráclito y Parménides: unirse al logos en tanto Todo. (Siempre detecto, si me disculpan, la presencia de lo zen en Heidegger. Esta unidad con el «todo» continuará acentuándose hasta los últimos años de su vida. Incluso, en su cumpleaños ochenta, lo visita un gran maestro zen con el que tiene un encuentro fraternal. Lo digo porque quizá pueda ayudar a entender algunas cosas). ¿Qué es unirse al logos en tanto todo? Es abrirse al ser, porque el ser reúne el ente en lo que este tiene de ente, el ser es la unión. Vamos a aclarar esto: el ser reúne el ente en lo que este tiene de ente, es decir, todos los entes son entes, pero la reunión de los entes, que los entes sean uno para Heráclito, está posibilitada porque todos los entes son a la luz del ser,

el ser no se agota en ninguno de los entes, es más que todos los entes, y a la vez es el conjunto de todos los entes, y cada uno de los entes tiene algo del ser, es a la luz del ser; si no, no podría ser un ente.

Entonces, la pregunta de la filosofía para Heidegger siempre va a ser la pregunta por el ser, y lo que va a afirmar es que el hombre ha olvidado la pregunta por el ser porque se ha consagrado al dominio de los entes y esto es claro, cierto y poderoso: porque esto es nuestro mundo de hoy. Cuando Heidegger dice: el hombre ha olvidado el llamado del ser porque se ha consagrado al dominio de los entes, a la tecnificación de los entes para dominarlos, mercantilizarlos, tecnificarlos, devastar la naturaleza, arrasar la naturaleza, conquistar la naturaleza, esa relación de conquista que tiene el hombre con la naturaleza es profundamente inauténtica porque consiste en arrasar la naturaleza para cosificarla, para entificarla, para mercantilizarla, para transformarla en negocio, va a decir Heidegger acercándose muchísimo a Marx, al Marx del fetichismo de la mercancía (tomo primero de *El capital*) que también habla de las relaciones entre hombres como relaciones entre cosas. Marx va a decir: los hombres no se relacionan como seres humanos, se relacionan a través de las mercancías que se mercantilizan en el mercado. De ahí que Heidegger, que había leído a Marx y que había leído a Lukács, que había leído *Historia y conciencia de clase*, toma esto, pero lo toma dentro de su pensamiento, esencialmente ontológico, es decir, el ser ha sido olvidado porque el desvío del hombre, la inautenticidad, lo impropio del hombre es dominar a través de la técnica: *Gestell*, que es la palabra que usa Heidegger para nombrar «engranaje» y definir a la técnica moderna como apropiación del mundo de los entes para transformarlo en negocio y olvidar la pregunta por el ser, la pregunta fundamental. Si ustedes lo desean, en el lugar del ser, pongan lo que quieran. Heidegger va a terminar diciendo: la poesía, el lenguaje. Cualquiera puede decir Dios, si quiere. No está prohibido, no lo dice Heidegger, pero es

una buena simetría. Yo no dudaría en afirmar y discutir con quien lo desee que el Ser de Heidegger es Dios. Cosa que veremos. (Aclaro: si hago este desafío es porque Heidegger es uno de los filósofos que mejor conozco. Incluso le dediqué buena parte de los recientes años de mi vida para escribir una novela, que ya publiqué, sobre él. Y puedo jurarles que para escribir una novela sobre Heidegger hay que documentarse tanto o más que para escribir un ensayo. Perdón si incurrí en lo autorreferencial. Pero no siempre se puede evitar. Y, sobre todo, no siempre hay por qué evitarlo).

La pregunta que formula Heidegger en *Introducción a la metafísica* nos va a abrir un camino. Esa pregunta es: *¿por qué el ente y no más bien la nada?* O: *¿por qué hay algo y no más bien nada?* Esta pregunta (que surge desde el asombro) bien puede ser el disparador de la filosofía. O su origen. Recordemos que la pregunta, en sí, ya es filosofía, ya filosofamos cuando la estamos formulando. Se trata de una pregunta fácil. Y uno, si lo desea, puede dejarla pasar de largo. Pero, no lo duden, retornará. Porque no tiene respuesta y las respuestas son «Bueno, hay algo y no más bien nada porque Dios creó el mundo, o por el *Big Bang* o por lo que sea y qué me importa». Pero importa, aunque se la eluda, aunque se finja que no importa. En rigor, es una pregunta que casi no tiene connotación, pero la filosofía no puede alejarse de ella. El hombre lo intenta reiterada y obstinadamente. Entonces elige el otro camino, el de dominar las cosas, y cuando lo hace se siente un dios. Un dios que domina los entes por medio de la técnica. Y la técnica deifica a los hombres. Hay una frase de Freud en *El malestar en la cultura* que dice «el hombre es un dios con prótesis» y —al hombre— las prótesis se las entrega la técnica. Ergo, como la técnica es obra del hombre, el hombre es ese dios que se fabrica sus armas para dominar la realidad. El hombre de la técnica se fabrica sus prótesis para dominar los entes, para arrasar la tierra. Aquí, lo juro, pienso en los misiles de

Bush. Pienso en Estados Unidos retirándose del Protocolo de Kyoto.

Repasando: el hombre es un gran dios con prótesis y domina todo, ilumina tanto que va a devastar la tierra y efectivamente la está devastando. Estamos a un paso de lo que podríamos llamar el Gran Tsunami.

El Gran Tsunami se viene en cualquier momento y es obra del derretimiento de los polos, del retiro de EE. UU. del Protocolo de Kyoto, de la tala del Amazonas, de todo eso que los ecologistas conocen tan bien.

Heidegger, como pensador ontológico, como el gran filósofo del tema del Ser ya lo veía cuando enunciaba la pregunta fundamental: *¿por qué hay ente y no más bien nada?* Esta pregunta, que angustia, porque es la pregunta por el ser, porque es la pregunta por la nada, yace, para los hombres, en el olvido (¿recuerdan?: *el olvido del ser*) y la tarea de los hombres para olvidar esta pregunta es dominar los entes, conquistarlos, someterlos, e incluso, entificar a los otros hombres, cosificarlos y dominarlos.

Aquí vamos a lanzarnos a una experimentación acerca de la enseñanza de la filosofía. Hegel decía que la filosofía no es «la historia de los héroes del pensamiento». Pero, por desdicha, así se enseña la filosofía. Una galería de los héroes del pensamiento. Historia de la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea. Se enseña cada filósofo como un compartimiento en sí, como un bloque cerrado en sí. Cuando lo más apasionante son la conexiones entre las filosofías, cómo se condicionan las unas con las otras, cómo los filósofos, que son hombres de carne y hueso, y no dioses ni héroes, se alimentan de otros filósofos.

Observemos el siguiente desarrollo. 1) Heidegger dice que los hombres han olvidado al ser y se han lanzado a la conquista de los entes por medio de la técnica; 2) Esto viene de Marx. (Sé que estoy repitiendo este punto, pero lo necesito hacer como pasaje a otros). Del capítulo sobre el fetiche de la mercancía y su misterio en el que Marx demuestra que las relaciones sociales entre

hombres han devenido relaciones entre cosas; 3) Se prolonga en el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, donde desarrolla largamente su teoría de la *cosificación*. Los hombres bajo el capitalismo se cosifican; 4) El tema del pasaje de la dominación de los entes a la dominación de los hombres no lo desarrolla muy especialmente Heidegger, pero se alimenta de esa fuente la Escuela de Frankfurt, que desarrolla la teoría de la razón instrumental en su crítica al Iluminismo (*Dialéctica del Iluminismo*); 5) Y por fin Michel Foucault desarrolla el tema de las ciencias humanas como ciencias que se proponen conocer al hombre para dominarlo. Foucault hace aquí una síntesis de Nietzsche y Heidegger, o de un Nietzsche, como él habrá de confesar, leído desde Heidegger. Entonces toma el tema de la dominación de los entes por la técnica, que viene de Heidegger, y lo une a la cuestión de la voluntad de poder en Nietzsche y extrae su más que fructífera teoría del *biopoder*. Es decir, ese poder que utiliza la herramienta de las ciencias humanas para conocer y dominar, para meter a los locos en los manicomios y a los delincuentes en las prisiones. De donde extrae sus formidables libros sobre la locura en la época clásica y *Vigilar y castigar*. Como vemos, la filosofía vive, arde, se alimenta de las ideas más ricas de los filósofos y estudiar a uno nos obliga a remitirnos a otros. Y si —hasta ahora— he insistido con Heidegger es porque se trata del más importante. Del filósofo al cual más se han remitido los filósofos del siglo XX. Fue, además, nacionalsocialista, lo que aumenta la fascinación ya que lo hunde en una tragedia a la cual sucumbió. Salió en Francia un libro de Emmanuel Faye: *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*[37]. Volveremos sobre esto.

Otra vez nos dirigimos al texto de Heidegger sobre la pregunta por la filosofía. La respuesta a esta pregunta, ¿cómo debe ser, qué características habrán de señalarla, volverla única, imprescindible? Dice Heidegger. «La respuesta solo puede ser una respuesta filosofante, una respuesta que, en tanto res-puesta, filosofe en sí misma (...) ¿Cuándo es la respuesta a la pregunta: ¿qué

es la filosofía?, ¿una respuesta que filosofa? ¿Cuándo filosofamos?»[38].

Heidegger va a introducir una conceptualización que es la siguiente: *la pregunta «qué es la filosofía» no puede darnos una respuesta*. La pregunta tiene que ser una respuesta. ¿En qué sentido? En el siguiente: la pregunta tiene que ser una respuesta. La pregunta tiene que implicar un posicionamiento de la cosa. *Res* es cosa en latín. *La pregunta es poner de nuevo la cosa en el nivel de la problematicidad*. Importa señalar que la pregunta abre una problematicidad. La respuesta a la pregunta *¿qué es la filosofía?* consiste en que pongamos la cosa en cuestión y la dejemos ser y nuestra actitud tiene que ser entonces la de una correspondencia, *co-rrespondencia*. Esto era lo que hacían Heráclito y Parménides. Hay una co-rrespondencia. Yo me correspondo con la realidad y la realidad, únicamente así, me puede responder en la medida en que establezcamos entre los dos una co-rrespondencia y no una relación de dominio y de conquista.

Esta sería la propiedad auténticamente filosófica. El estado de ánimo de esto es ya no tanto el asombro, o sí, pero es sobre todo el *estar dispuesto*. Lo usa en francés también, *être disposé*, estar aquí expuesto, iluminado y abierto a las múltiples formas en las cuales el ser del ente puede manifestarse.

Vayamos ahora a un ejemplo cinematográfico. (Saben que soy muy afecto a ellos). Un estado de abierto, una co-rrespondencia con el ser del ente se nos tiene que manifestar en la medida en que nosotros permitamos su des-ocultamiento, porque si nosotros intentamos conquistarlo a través de la técnica propia del capitalismo, el ser del ente no se va a desocultar, solo conquistaremos al ente y no habrá co-rrespondencia con el ser del ente. Si hay un pensamiento filosófico y ontológico exquisito y delicado es este. Tratemos de arriesgarnos: ¿cómo sería un momento en el cual el ser aparece, se devela, se des-oculta? Esto lo han tratado muchos filósofos, no solamente Heidegger. Lo han tratado desde otro horizonte problemático, pero lo han hecho. Lo trató

un filósofo judío. Martin Buber. En un libro pequeño y formidable, hondísimo, que se llama *Yo y tú*. Habla aquí de la posibilidad de momentos muy especiales, únicos, que pueden producirse entre dos personas. Se daría, en ellos, una relación que trasciende todo aquello que pueda obliterar la comunicación del espíritu, la comunicación espiritual. Vamos al ejemplo cinematográfico. La película *El pianista*, de Roman Polansky, tiene uno de esos momentos. Hay un judío y un nazi. Están separados por miles de cosas, no hay nada que los lleve a unirse ni a entenderse. ¿Cómo puede ahí surgir lo auténtico, cómo puede ahí surgir alguna de las caras del ser que nos lleve más allá de la guerra, del uniforme del nazi, de la circuncisión del judío, de la historia del pueblo judío, de la historia del pueblo alemán? El nazi lo escucha al judío tocar el piano. Un piano abandonado en el lugar miserable en que el judío se refugia. El nazi —escuchándolo desde lejos aun advierte que el judío es un formidable pianista. Se le presenta y le pide que toque para él. El pianista —como es polaco toca nada menos que una partitura sublime. Está en ella lo más elevado del espíritu humano, que, para mí, se da centralmente en la música. Toca la primera de las cuatro baladas para piano de Chopin. *Se trata de un momento sagrado, de la presencia de lo divino sin trascendencia, de lo divino en el hombre, de lo sagrado en el hombre, de lo divino sin Dios*. Lo que ocurre entre ese nazi y ese judío por medio del arte, por medio de una partitura excelsa, está al margen de la historia e incluso de la temporalidad.

Heidegger fue bastante indiferente a la música, no a la poesía. Pero habrá de dejar un testimonio: cuando lo están persiguiendo, una vez acabada la guerra, para someterlo a los procesos de desnazificación, llega a la casa de un familiar. Y una mujer se sienta al piano y toca una sonata póstuma de Schubert. Heidegger la escucha y, luego de un silencio largo, dice: «No podemos hacer esto con la filosofía».

Detengámonos un momento en la música como posible manifestarse del Ser. No sabemos qué *es* la música. «Y, sin embargo (escribe George Steiner), *sabemos* qué *es* la música. Lo sabemos en el laberinto resonante de nuestra mente y en la médula de nuestros huesos (...) Si un imaginario habitante de otro planeta preguntara "Qué es, entonces, la música?", nosotros podríamos cantar una melodía o tocar con las cuerdas una pieza, y diríamos sin titubeo: "Esto es música". Y si después preguntara "¿Qué significa"?»[39] Steiner narra que, alguien, alguna vez, cuando Schumann terminó de tocar una de sus piezas, le hizo esta pregunta: *Qué significa*. Por toda respuesta, Schumann la tocó de nuevo.

Volvamos al asombro, que Heidegger señala en los presocráticos. Escribe. «El asombro es así la disposición afectiva en la que y para la que se abre el ser del ente. El asombro es el estado de ánimo desde el cual los filósofos griegos accedieron a la correspondencia con el ser del ente»[40]. Luego Heidegger señala otro estado de ánimo: el de la modernidad. El de la duda. Y es el estado de ánimo que posibilita el cogito cartesiano que origina al hombre que, desde la subjetividad (o reemplazando al ser por la subjetividad o poniendo a la subjetividad en el lugar del ser) se lanza a la conquista y dominio de lo ente. Aquí ya no hay apertura, no hay co-rrespondencia, hay sometimiento y dominio.

Nos apartamos ahora de la temática sobre el ser de la filosofía. Volverá a reaparecer ya que todo pensar implica la pregunta del propio pensar y esa pregunta incluye la del ser de la filosofía. Podríamos, sin embargo, sencillamente decir que la respuesta a la pregunta *qué es la filosofía*, sin más, filosofar. De modo que intentaremos seguir haciéndolo.

Volvamos a las relaciones entre la filosofía y el barro de la historia.

No hemos terminado aún con Descartes y conjeturo que no lo haremos nunca. Sigamos. Descartes puede mostrar efectivamente la existencia de su subjetividad porque su subjetividad es él, sin más. La encuentra en sí mismo, encuentra en sí mismo la du-

da. Pero todo eso que ve ahí afuera, ya no es él, no es su subjetividad, es una infinitud de cosas que están ahí y a las que llamamos *realidad externa*. Descartes habla de la *res extensa* y de la *res cogitans*, nuestro conocido *cogito*. Pero ¿cómo hago para justificar la existencia de la realidad externa? Grave problema. Ahora, desde ahí, desde el *cogito*, ¿cómo demostrar que existe todo lo que está ahí afuera? Cuando yo era estudiante, en los años 60, salió una pequeña revista estudiantil y traía un chiste filosófico (debido, creo, al genio de Oscar Massota) que se desarrollaba en tres cuadritos. En el primero había un tipo con pinta de filósofo que decía: todo esto es muy simple: ahí hay un florero. Si ese florero existe es porque yo lo pienso. Mi pensamiento le da existencia. Entonces, primer cuadrito: el filósofo y el florero. Segundo cuadrito: si yo dejara de pensar que este florero existe —sigue razonando el filósofo—, el florero dejaría de existir. Tercer cuadrito: solo está el florero y el filósofo se esfumó. Era una interpretación marxista, una crítica marxista a la subjetividad del idealismo filosófico. Es decir, era decirle: vos estás tan seguro de tu yo que creés que a partir de tu subjetividad vas a poder fundamentar todo el orden de las cosas. Pero las cosas son más importantes que tu yo. Lo cual ya es mi salto hacia el materialismo de Marx. El florero es la materia. Es ir directamente hacia Marx. Era un chiste hecho desde el marxismo. Es decir: ¿qué tendía a demostrar el chiste? Que lo material precede a lo subjetivo. Que es una de las postulaciones fundamentales del marxismo, decir que vamos a partir de la materialidad, y Marx parte de la materialidad porque su filosofía viene a expresar a un sujeto histórico, el proletariado, que trabaja la materia.

Descartes está en un serio problema. ¿Cómo salir del yo, cómo justificar la realidad externa? Y aquí hay una aflojada muy grande. Decide recurrir a la veracidad divina, con lo cual se deteriora enormemente el texto del *Discurso del método*. Descartes dice: todo eso que está ahí tiene que ser verdadero, ningún *malin genie* puede engañarme, dado que si no fuera verdadero yo

no lo vería, y tiene que ser verdadero porque Dios no me puede engañar. O sea, si todo esto que yo estoy viendo no existiera, Dios me estaría engañando. En consecuencia, tiene que existir. El salto de Descartes fuera del *cogito* está basado en Dios. Pero, sin embargo, cuando necesita demostrar la existencia de Dios, Descartes vuelve por sus tueros. Está claro que si confío en la veracidad divina tengo que preguntarme si Dios, en efecto, existe. ¿Cómo demuestra Descartes que hay un Dios? Muy legítimamente, con sus más legítimas herramientas. Torna a la subjetividad y dice: dado que existe en mí, en mi subjetividad, la idea de lo perfecto, lo perfecto debe existir; si no, no podría existir en mí la idea de la perfección. Con lo cual Descartes saca la prueba de la existencia de Dios de la galera de la subjetividad. Al fin y al cabo, estoy demostrando que Dios existe porque yo tengo en mí la idea de la perfección. Si la perfección existe es porque está en el sujeto la idea de la perfección; ergo, debe existir la perfección. El punto de partida es, otra vez, el *cogito*.

Pese a esto hay algo cierto: Descartes necesita de la veracidad divina para salir del sujeto. El problema —insisto— de la filosofía del sujeto es siempre salir del sujeto. Luego, ya lo veremos, vendrán las filosofías que quieren salir del sujeto de otro modo, es decir, evitando la centralización en el sujeto. Quieren salir del sujeto en tanto no partir del sujeto, no ubicar al sujeto como centralidad epistemológica. Pero las filosofías que instauran al sujeto como punto de partida indubitable tienen su serio problema con el objeto. El problema de estas filosofías es que el sujeto en todas ellas termina dominando al objeto, imponiéndose sobre el objeto; ergo, esto es lo que va a producir el desarrollo de las filosofías objetables, o, por decirlo más exactamente, materialistas y empiristas que van a responder desde la materialidad.

Descartes concluye su *Discurso del método* con un texto hermosísimo. Es destacable que escriba todo el *Discours* en francés, no en latín, tal como Lutero traduce la Biblia al alemán; es decir, todo esto ocurre en un contexto histórico que estamos viendo: el

hombre no está esperando que las cosas le bajen del cielo, comienza a tomarlas entre sus propias manos. Por eso Descartes escribe en francés y el texto final es muy bello y creo que además dibuja la figura de un filósofo, de un auténtico filósofo. Termina el *Discurso del método* diciendo: «Sé bien que esta declaración que aquí hago no ha de servir para darme importancia en el mundo, pero tampoco deseo tenerla, pues más obligado me consideraré con aquellas personas que me permitan gozar de mi ocio sin obstáculos, que con los que me ofrezcan los empleos más honrosos de la tierra»[41]. O sea: un filósofo prefiere gozar de su ocio a cualquier empleo que le ofrezcan. Esta es la condición del filósofo en Descartes: un reclamo del ocio como una actividad fundamental del filosofar. Esta identificación entre el ocio y la filosofía llevó a una interpretación muy equívoca de la filosofía que la identificó con la del hombre esencialmente distraído, ajeno y hasta torpe en los menesteres mundanos. Es la que utiliza Hannah Arendt cuando quiere defender a Heidegger de su incursión en el nacionalsocialismo. Lo equipara a Tales de Mileto, que, por mirar las estrellas, cayó en un pozo. Arendt, gran pensadora política del siglo XX, fue cuando muy jovencita alumna y hasta amante de Heidegger, de aquí acaso que se empeñara y se ocupara en protegerlo hasta el último de mis días. Pero ¿fue por descuido o por «tontería» (como dice el mismo Heidegger: «mi gran tontería») que Heidegger se deslizó hacia el nazismo? Arendt esgrime la teoría del «filósofo distraído». No lo hará Herbert Marcuse. Esta teoría de Arendt, que retoma, en beneficio de Heidegger, la pequeña teoría del «filósofo distraído» no es aceptada por Marcuse. En una carta del 20 de enero de 1948 le escribe: «Un filósofo puede equivocarse en lo político —en cuyo caso reconocerá su error públicamente—, pero no es posible que se equivoque respecto de un régimen…» Y describe a continuación los horrores del nazismo. Heidegger se refugia en una actitud que expresa lo que sigue: nada de eso era visible desde 1933, cuando él asume su compromiso nacionalsocialista

como *Rektor* de la Universidad de Friburgo. Admite que «en 1933 yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida entera, una reconciliación de los contrastes sociales y la salvación de Occidente de los peligros del comunismo». Marcuse, luego de dudar largamente en responderle, le escribe por fin el 13 de mayo de 1948:

Sabíamos, y yo mismo alcancé a verlo todavía, que el comienzo ya contenía el final, ya constituía el final. Nada se ha añadido que no estuviera presente desde el comienzo»[42]. Brevemente, Heidegger dice (o está diciendo): Auschwitz, desde el punto de vista de 1933, no era visible. Marcuse responde: para usted sí. Su concepción del filósofo no es la del distraído que se cae en el pozo, sino la del pensador capaz de horadar los tiempos y aventurar lo que se avecina. Ocurre que Arendt quería rescatarlo a Heidegger y Marcuse era inflexible con él. (Recuerdo, al pasar y cito de memoria, una línea de Heidegger en un texto sobre Nietzsche en *Caminos de bosque*: «La filosofía no es un cojo que ande detrás de los acontecimientos»).

Aquí, con cierta pulcritud, podríamos decir que hemos concluido con Descartes, pero sucede que con un filósofo no se termina nunca. No hay progreso en la filosofía. Siempre volvemos a revisitar a los grandes. Lean, sin lugar a dudas, el *Discurso del método*. Está narrado en primera persona. Es un relato, como hará notar Jean François Lyotard en un buen texto que se titula «Misiva sobre la historia universal». (Y que está en un complejo texto que lleva por engañoso nombre: *La posmodernidad explicada a los niños*). Descartes narra su gran experiencia: la de centralizar el principio de todo conocimiento en la subjetividad. Seguramente lo volveremos a encontrar en cada gran coyuntura del pensamiento.

Kant no se plantea como Descartes la cuestión sobre cómo salir del sujeto. Descartes quería salir del sujeto pero no abandonar al sujeto como punto de partida epistemológico. Dos líneas de repaso vertiginoso de Descartes: la duda me constituye, esta

duda existe porque yo tengo una subjetividad, pero ahí fuera está la realidad externa, no tengo cómo demostrarla, pediré ayuda a Dios. ¿Qué encuentro de él en mí?: la idea de la perfección, Dios existe, no me puede engañar, si veo que hay cosas más allá de mí es porque son verdaderas. ¡Pero Descartes, que inaugura la modernidad, la subjetividad capitalista, que viene a entronizar al *sub-jectum* y a poner a Dios de lado, sigue recurriendo a lo divino! Esto es todo lo que puede decir Descartes sobre la existencia de la *res extensa*, la coseidad, ya que la *res cogitans* sí la tiene indubitable porque es su subjetividad.

El planteo de Kant invierte bastante la cuestión. Dirá: todo conocimiento comienza por la experiencia pero no se reduce a la experiencia. ¿Qué es aquí la experiencia? Hume, como los filósofos ingleses, tenía un marcado aprecio por la empiria. Era, claro, un empirista. Y su crítica al principio de causalidad preocupará a Kant. Hume, aproximadamente, decía: no hay verificación científica posible con el principio de causalidad. Establecemos causalidades por el *hábito*. Es el hábito el que nos dice que de una cosa se sigue otra. Pero todo puede cambiar, no hay nada asegurado. Tenemos el hábito de ver salir el sol. De ver salir la luna. O de una rama que se quiebra y cae al suelo. Eso es hábito. Si empujamos algo se deslizará. Causa-efecto. *Hábito*, dirá Hume. La cuestión, para Kant, que tenía ante sus ojos la ciencia físico-matemática de Newton, es encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento. Su apodicticidad.

Kant es un filósofo del siglo XVIII. Seamos prolijos: nace en 1724 y muere en 1804. Vivió, según se sabe, siempre en la misma ciudad: en Könisberg un filósofo de la Ilustración alemana. Publica la *Crítica de la razón pura* cinco años antes de la Revolución Francesa. Hay una célebre frase de Marx que dice: «Los alemanes piensan lo que los franceses hacen». Lo dice sobre todo pensando en Hegel, quien es, en rigor, el filósofo de la Revolución Francesa; Kant un poco la va anticipando con su Iluminismo. Y aquí dimos con el concepto: *Iluminismo*. Vamos a caracte-

rizarlo como una ideología revolucionaria en tanto establece siempre mi desajuste entre la razón y la realidad. Ese desajuste se debe a que la realidad no es como la razón desea o necesita que sea. En consecuencia, la razón habrá de transformar la realidad de acuerdo con sus propias leyes, con sus propias, digamos, luces. De donde vemos que el iluminista no solo cree siempre que tiene la razón sino que él es la razón misma.

El Iluminismo —insisto— parte de un profundo desacuerdo con el estado natural de las cosas. Con lo histórico tal como está dado. Esta historia que yo veo desde mi razón no es racional: es un desborde de hechos que se suceden en la modalidad de lo irracional, de lo injusto, de la opresión, de la ausencia de la libertad. A estos elementos que la realidad no tiene los revolucionarios franceses le van a añadir otros como los derechos del hombre y del ciudadano. Ser un revolucionario en la Francia del siglo XVIII era ver que la realidad no se adecuaba en absoluto a los fines que la razón determinaba para ella. Los iluministas rendían culto a la razón humana y encontraban en esta las legalidades de todo lo real.

El iluminista es alguien que trabaja desde afuera de la historia: *él tiene la razón y la historia es una materialidad indócil a la que hay que someter*. ¿A qué hay que someterla? A los principios de la razón. Este sería un primer acercamiento al Iluminismo. Para ir anticipando hacia dónde vamos, o lo que se viene, digamos que grandes iluministas han sido Mariano Moreno, Juan José Castelli, Bernardino Rivadavia. Podemos buscar a otros en el siglo XX, Lenin con el Partido de Vanguardia, Ernesto «Che» Guevara yendo a Bolivia, y en la Argentina es iluminista la guerrilla que encarnan los montoneros a partir del momento en que matan a Rucci, pasan luego a la clandestinidad y comienzan a sustantivizarse de la materialidad de las bases y a devenir una organización centrada en sí misma que ya no intenta expresar a esas bases, las que, a su vez, se han replegado. Cuando esta conexión desaparece surge la *vanguardia iluminista*. Pero ya llega-

remos a eso, no se nos va a escapar porque es importante. El iluminismo de las guerrillas latinoamericanas es parte del barro de la historia y han sido alentadas por una filosofía que hunde sus raíces en Voltaire y en Kant.

Voltaire era un excepcional escritor político que escribió varios libros para ser entendido. Uno de ellos es *Cándido o el optimismo*, una novela breve en la cual intenta, por supuesto, fundamentar la Revolución la ancesa, acelerarla, es decir, agregarle elementos de irritabilidad y de indignación a la facticidad dada. ¿Qué quiero decir con esto? Quiero decir algo que Marx dijo cuando era todavía muy joven. Marx tiene una frase muy hermosa en un texto de 1843, apenas tenía 25 años y dice: *hay que añadirle a la ignominia la conciencia de la ignominia*. Es decir, la ignominia sin la conciencia de la ignominia no es ignominia. El texto, según la venerable traducción de Rodolfo Mondolfo, es: «Hay que hacer la opresión real aún más opresiva, agregándole la conciencia de la opresión; hay que hacer la ignominia aún más ignominiosa, publicándola»[43]. Acaso alguien que conozca a fondo mis textos podría decirme, ¿hasta cuándo va usted a citar ese texto de Marx? Podría responder: pienso aún citar muchísimos textos de muchísimos autores, pero cuando deje de citar este de Marx será porque ya no soy el que soy ahora. Sigo: para que califiquemos de ignominiosa a una realidad es porque ya salimos de ella y podemos juzgarla desde la conciencia crítica. Por eso el hambre no es revolucionario, la miseria no es revolucionaria, porque por sí mismas no garantizan nada; al contrario, lo que garantizan generalmente son situaciones primitivas, barbáricas e irracionales que arrojan a los hombres a ser fácilmente manipulados por el fascismo. Ahora, la conciencia del hambre es otra cosa, ya es un paso cualitativo. Una cosa es tener hambre y otra cosa es tener conciencia de que se tiene hambre. Una cosa es padecer la injusticia y otra es tener conciencia de la injusticia que se padece. Ahí es cuando la razón y lo fáctico, la materialidad, se unen y se genera un hecho acaso transformador de esa

realidad. No hay posibilidad de transformar ninguna realidad si no hemos tomado conciencia de ella y no hemos asumido que esa realidad no debe ser, debe cambiar. Voltaire (sigamos con él) escribe su *Cándido*. En él refuta constantemente al filósofo Gottfried Leibniz, que vivió entre 1646 y 1716. Lo de Leibniz tiene mucha actualidad. Voy a tomar a Leibniz desde Voltaire porque no quiero simplificarlo. Voltaire lo hace, con mucha gracia y efectividad. La teoría de Leibniz es la teoría del mejor de los mundos posibles. Es muy actual, porque no sé si ustedes habrán observado que en general el sistema de producción capitalista comunicacional o bélico-comunicacional de nuestros días se presenta a sí mismo como lo mejor posible. Algunos admiten sus enormes defectos pero arguyen que es lo único posible, porque todo lo demás ha fracasado. Y esto convence a mucha gente. Leibniz tenía una teoría muy similar que decía lo siguiente:

Dios, cuando creó al mundo, no eligió un mundo perfecto. Leibniz se representaba la cuestión más o menos así: estaba Dios y había un montón de mundos posibles, ninguno era perfecto, pero Dios, en su infinita bondad, eligió para nosotros el mejor de los mundos posibles. Admite que este mundo es un valle de lágrimas pero es el mejor que Él eligió para nosotros. No nos queda otro remedio más que aceptarlo porque creemos en el buen Dios y el buen Dios es, ¡desde luego!, *bueno* y si eligió este mundo, él sabrá por qué lo hizo. Dudar de lo óptimo del mundo es dudar de la generosidad divina. Condenar como malo este mundo sería sospechar que en Dios anida el Mal o el deseo de hacernos mal, para lo cual debe haber en él malignidad.

Voltaire se dedicó a burlarse de todo esto, dado que quería demostrar que las cosas estaban muy mal, que la realidad debía ser transformada, que había, en suma, que hacer una revolución. De donde vemos que una revolución debe escupir siempre sobre lo sagrado para poder realizarse. Cuando, en 1981, aquí, en medio de la dictadura genocida, unos jóvenes osados editaban una revista llamada *Medios y Comunicación*, en la que yo colaboraba,

sacaron un número en cuya tapa figuraba una leyenda: «Prohibido escupir en el cielo». Lo sacralizado, lo tiránico siempre se elige como lo Uno y lo Único, se elige a sí mismo en tanto Cielo, en tanto divinidad y prohíbe escupir sobre él. Un revolucionario siempre escupe en el Cielo consagrado por el Poder.

Cándido es uno de esos textos que están latiendo cerca de la Revolución Francesa. Si Voltaire —insisto: sin duda simplificándolo, aunque no en exceso— se burla de Leibniz es porque la primera tarea de un revolucionario es advertir que este no es el mejor de los mundos posibles. ¿Cómo advierte esto el revolucionario, cómo lo ve? Desde la idea de otro mundo posible. Es solo desde un proyecto superador que yo, desde mi facticidad presente, concibo una situación que es un ir más allá de esta facticidad. Así, volviendo desde mi pro-yecto de superación hacia mi presente facticidad es que esta se me vuelve intolerable. No se me podría volver intolerable si yo no fuera capaz de imaginar algo mejor. La razón iluminista asume para sí el poder de «poner en razón» los desajustes de lo real. Esta racionalidad enfrenta la realidad como algo antagónico a ella, como algo que debe ser transformado. Contrariamente (como veremos) a lo que habrá de afirmar Hegel en el Prólogo de su *Filosofía del derecho*, «todo lo racional es real, todo lo real es racional», la razón iluminista podría afirmar: «Todo lo racional es real, todo lo real no lo es». Solo lo será cuando sea sometido a los arbitrios de la razón. Si me detengo en el Iluminismo es porque nos dirigimos hacia el corazón de la filosofía kantiana.

Clase 6

Kant, *Crítica de la razón pura*

Voltaire pone el nombre de doctor Pangloss a ese personaje que, en su novela, se encarga de justificarlo todo. Esa justificación, Pangloss la realiza desde la justificación leibniziana del mejor de los mundos posibles, es decir, el que Dios ha elegido para nosotros. Seguramente conocen el nombre del personaje y el uso que se le ha dado. Siempre que alguien se empeña en justificar cualquier cosa se le dice *panglossiano*.

De esta forma, cuando Cándido se entera de la muerte de su novia, cuyo nombre, algo estrafalario, es Cunegunda, dice: «¡Ah! ¿Dónde estás tú, el mejor de los mundos? Pero ¿de qué enfermedad murió?»[44] En cambio, el doctor Pangloss le dice: «Todo esto era indispensable; de las desventuras particulares nace el bien general; de modo que cuando más abundan las desdichas particulares más se difunde el bien»[45]. Es muy delicioso observar el humor de Voltaire, que era odiado por esto, dado que se trata de un revolucionario que escribe novelas accesibles y que las escribe con humor y que llega en consecuencia a un público mayoritario, tal como era su obstinación. Se trataba de ir preparando el camino insurreccional de 1789. Era, como dije, odiado: Leopold Mozart, el célebre e impiadoso padre de Mozart, nombraba a Voltaire como «ese sin Dios». Ese odio era coherente con su negocio de llevar al niñito genio Amadeus por las cortes de toda Europa. Era un cortesano y un explotador, poco podía querer a un espíritu libre como el de Voltaire.

Lo que Pangloss hace —y lo que califica a una persona de «panglossiana» es justificar el estado natural de las cosas calificándolo de justamente— natural. Una de las grandes conquistas del poder —siempre— es que todos creamos que el orden establecido es natural. Existe porque existe y no puedo existir otra cosa. Candido, asustado, sobrecogido, loco, palpitante, decía entre sí: «Si este es el mejor de los mundos imaginables, cómo serán los otros. Baste que le azoten a uno como me azotaron los búlgaros, pero haber tenido que ver ahorcar al más sabio de los filósofos». Cree, el pobre, que Pangloss ha muerto, pero este, como las malas nuevas, siempre retorna y lo hace en la página 144 de esta edición de Alianza que yo estoy utilizando. Estamos, ya, en el final de la novela. Cándido dice: «El mal está enseñoreado de la tierra»[46]. Pangloss —ante una comida reparadora por sí— dice en el final a Cándido: «Todo rigurosamente encadenado en el mejor de los mundos imaginables (...) porque la verdad es que si no os hubiesen despedido de un hermoso castillo por el amor de la señorita Cunegunda, si no os hubiesen metido en la Inquisición, si no hubieseis recorrido a pie América, ni endilgado una estocada al barón, ni perdido los carneros de El Dorado, no comeríais aquí, azambogos confitados y pistachos»[47]. En suma, ya Voltaire sabía que el mundo desborda panglossianos dispuestos a justificar lo injustificable y, sobre todo, dispuestos a hacernos creer que nada debe cambiar, que nada deberá convocar nuestras osadías e indignaciones y que, en fin, deberemos aceptar nuestras desdichas con filosófica resignación. Ocurre que la filosofía debe ser cualquier cosa antes que el arma de los resignados. Escupamos, pues, sobre Pangloss.

Insisto en esto: si he tomado el caso de Voltaire es porque se trata de pensador (no digo filósofo, pero sin duda un pensador valioso) que se compromete con el barro de la historia. Que vive tiempos tumultuosos y sabe qué hacer en medio de ellos: apresurar con su escritura el desenlace revolucionario de esos tiempos. Es la imagen del pensador comprometido que ofrecerá en el

siglo xx Jean-Paul Sartre. Recordemos a Descartes escribiendo en francés y no en latín: quería ser comprendido. Por las mismas razones Voltaire escribe una novela como *Cándido o el optimismo*. Quiere llegar a sus lectores: este, lejos de ser el mejor de los mundos posibles, es un mundo abominable que hay que transformar. Cuando Cándido dice «el mal se ha enseñoreado de la tierra» es Voltaire el que habla. El símil con Sartre lo traza el mismísimo De Gaulle. Durante las turbulentas jornadas del Mayo francés un policía toma a Sartre del brazo (Sartre estaba en medio de la calle) y lo lleva casi en vilo hasta la vereda. De Gaulle lo hace llamar y le dice: «¿Cómo se atreve usted a tomar de un brazo a Voltaire?».

Había dicho que me detenía en el Iluminismo porque nos llevaría al corazón de la filosofía kantiana. En verdad, el Iluminismo lleva a muchas partes y lleva también a sí mismo, ya que es un momento histórico-filosófico con honda autonomía. Quiero decir, debe ser estudiado en sí mismo y no solo como pasaje a algo. Lo que veremos de Kant es una de las visiones más epocales del Iluminismo. Foucault —analizando este texto de Kant, todavía no dije exactamente cuál— dice que en él (digámoslo: es el texto en que Kant se pregunta qué es el Iluminismo) Kant lleva a la filosofía a preguntarse por su presente histórico. Esto es muy original en el planteo kantiano. Se trata de un texto en que un filósofo se pregunta por su propia actualidad, por la temporalidad en que está comprometido. Kant se pregunta que es la *Aufklärung* (Ilustración) y Foucault escribe: «La pregunta apunta a lo que es el presente, apunta en primer lugar a la determinación de cierto elemento del presente que se trata de reconocer, de distinguir, de descifrar entre todos los demás. ¿Qué es lo que en el presente le da sentido actualmente a una reflexión filosófica?»[48] Hagamos aquí una petición a que los traductores no olviden cuidar el estilo: «presente» y «actualmente» producen una cacofonía horrible. Foucault apunta a una intervención del pensamiento en el mundo que le es contemporáneo. Hegel decía que la lec-

tura de los diarios era su oración laica matutina. Kant, si seguimos a Foucault, lee en su presente la consistencia de la *Aufklärung*. Cito otra vez a Foucault: «En resumen, me parece que se ve aparecer en el texto de Kant la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al cual pertenece el filósofo que habla de ello»[49]. Es muy valiosa la interpretación de Foucault. Nos lleva al «barro de la historia». Kant «se mete» con su presente. Vive en medio del tumultuoso acontecimiento de la Ilustración y se larga a reflexionar sobre él. Observen que yo no le pido a Kant que vaya a tomar la Bastilla.

Le pido, sí, que reflexione sobre su tiempo. Que su pensar no sea ajeno, indiferente a los acontecimientos que traman su presente. De aquí que nos detengamos en este texto. Está fechado en Könisberg, donde, se sabe, nació, vivió y murió Kant sin salir jamás de esa ciudad, y esa fecha dice: 30 de septiembre de 1784. Acaso se piense que la vida de un hombre que no sale jamás de la ciudad en la que nació debe necesariamente transitar los carriles áridos del aburrimiento. No. Si uno tiene la cabeza de Kant, no necesita viajar. Los viajes más fabulosos los realizó, sin duda, por medio de su inteligencia.

Cito a Kant: «La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de su minoría de edad»[50]. Con inevitable rigor, Kant debe decirnos ahora qué entiende por «minoría de edad». Lo dice así: «La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio intelecto, sin la dirección de otro»[51]. Y dice en seguida que uno mismo es culpable de su minoría de edad. Culpable o, si queremos, responsable. Que puede no serlo cuando ella descansa en una falla del entendimiento. Pero si la falla está en una carencia de decisión o de ánimo para usar el entendimiento con independencia, la responsabilidad es de uno. Insiste en decir que entiende por independencia el hecho de no ser conducido por otro. Es decir, el entendimiento ilustrado es libre cuando piensa a partir de sí mismo, libremente. Y escribe: «*¡Sapere aude!*». Qué fascinante: larga una consigna en latín.

¿Qué significa «sapere aude»? Dice Kant: «¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración»[52]. Pienso en todos nosotros, hoy, en la sociedad mediática, como bobos que no nos valemos de nuestro entendimiento, que somos, por el contrario, conducidos por «otros», por todos los medios del poder informático y comunicacional. Sigamos escuchando a Kant: «¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo. *Con solo poder pagar no tengo necesidad de pensar: otro tomará mi puesto en tan fastidiosa tarea*»[53]. Se trata de un texto excepcional. La bobería reina cuando todo se organiza para que nadie piense. Veamos qué menciona Kant. Un libro que piense por mí. Un médico que cuide mi dieta: el que pueda pagarse. Kant insiste en que se trata de «pensar por sí mismo»[54]. Que lo único que la Ilustración exige es la libertad de «hacer un uso público de la propia razón, en cualquier dominio»[55]. Pero, «oigo exclamar por doquier: ¡no razones! El oficial dice: ¡no razones, adiéstrate! El financista: ¡no razones y paga! El pastor: ¡no razones, ten fe!»[56] A todo esto responde Kant: «He aquí mi respuesta: el uso público de la razón siempre debe ser libre, y es el único que puede llevar a la ilustración de los hombres»[57]. Observen cómo el obstinado residente de Könisberg relaciona la libertad con la razón. Si uno se maneja por su propio juicio, eludiendo la conducción de una razón ajena (que es, en lo esencial, un poder ajeno), habrá de ser libre. ¿No palpita aquí (en este texto de 1874) la toma de la Bastilla? Así, el Iluminismo es la certeza del propio juicio, la confianza en el poder de la propia razón, el profundo sentimiento de que la libertad le viene al hombre de su juicio libre, y que en ese juicio está su «mayoría de edad».

Vemos, así, que Kant es el filósofo de la Ilustración alemana. Voltaire, el de la Ilustración francesa. Pero no solo él: la tarea de los enciclopedistas es central. Hacen una enciclopedia para soli-

viantar a la burguesía y a las masas. He aquí la rica urdimbre entre razón y revolución[58]. Los enciclopedistas le dan tanta importancia al conocimiento que escriben una enciclopedia. D'Alambert, Diderot, Voltaire, antes de ellos también Montesquieu. Esa enciclopedia es la que le agrega al hambre el conocimiento del hambre. Algunos, luego de la clase sobre Descartes, cuando más o menos largué la *boutade* «Descartes le cortó la cabeza a Luis XVI», vinieron con alguna ofuscación a decirme: «Descartes no hizo la Revolución Francesa, lo que hizo la Revolución Francesa fue el hambre». Insistamos: el hambre, solo el hambre, no hace revoluciones. Las revoluciones las hacen el hambre y la conciencia del hambre. De aquí que el conocimiento, la filosofía, las ideologías, los sistemas de pensamiento alternativos a lo fáctico, a lo presente, a lo que se nos impone como indubitable y único, son las herramientas críticas que nos llevan a la certeza de que algo distinto es posible. De modo que la Revolución Francesa surge de ese hecho: estos pensadores consideran que la razón puede y debe modificar la realidad. No se someten a la realidad. La realidad es una materia anárquica e injusta a la que hay que doblegar y someter a la razón. De aquí que son iluministas y de aquí que el Iluminismo tenga tanto que ver con las concepciones vanguardistas de la revolución. Cuando Lenin dice: el partido revolucionario de vanguardia es el que va a ilustrar a las masas porque es el que posee las leyes de la historia, está haciendo puro iluminismo y esto se puede ver también en Mariano Moreno. En suma, en la Revolución Francesa el hambre es determinante (así como todas las situaciones económicas y sociales vigentes) pero recuerden la frase de Marx: hay que añadirle a la ignominia la conciencia de la ignominia. El hambre, de por sí, no produce nada. Una situación injusticia puede ser eterna si no se le añade la conciencia de esa situación de injusticia «se ve» desde un futuro en el que ella no existe.

El Iluminismo penetró hondamente en nuestro país. Moreno traduce *El contrato social* de Rousseau. En tanto Moreno traduce

a Rousseau ya la vida de Santiago de Liniers empieza a peligrar. Mariano Moreno y Juan José Castelli eran iluministas. La Revolución de Mayo es hija del Iluminismo francés. El gran texto de Moreno, el *Plan revolucionario de operaciones*, es un texto iluminista. No podemos en este curso entrar mucho en Moreno. Pero digamos que del Iluminismo Moreno se queda con la Razón, que es él, y no con las masas, no con el hambre. Moreno tiene un problema: no cuenta con una burguesía jacobina. Así como Lenin no contaba con un proletariado industrial. Lenin crea el partido de vanguardia y Moreno no crea nada: invade las provincias para someterlas a *su* racionalidad. Andrés Rivera (cuya novela sobre Castelli, *La revolución es un sueño eterno*, no necesitaré recomendar aquí, supongo) dice que la Revolución de Mayo no es la carencia de una historia, sino la historia de una carencia. Esa carencia, interpreto yo, es la carencia de una burguesía jacobina. Moreno debió haber sido Robespierre, pero no tenía las bases materiales, no tenía a esa burguesía que tuvieron Robespierre y Saint Just. Trató de hacer lo que pudo, y no pudo hacer mucho. Así las cosas, Alberdi, en los *Postumos V*, interpretará a Moreno como un hombre del poder de Buenos Aires que invade las provincias en nombre de, precisamente, ese poder.

Sigamos con Kant y, por si no lo dijimos (aunque creo que lo dijimos), digamos que nace en 1724 y muere en 1804, es decir, muere tres unos antes de la aparición de un texto fundamental de la filosofía, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que es, sí, de 1807. Kant pareciera obsedido por la figura del inglés David Hume (1711-1776), que, como todo buen británico, era empirista. La empiria es la materia, con la materia se hacen las mercancías y los ingleses son los reyes de la empiria porque son la avanzada del capitalismo, no en vano Marx escribe *El capital* basándose en el desarrollo de la economía británica. Acaso, desde este punto de vista, Inglaterra sea, como dice el poema de León Felipe, la «raposa de la historia» y carezca del «aura nietzscheana de locura» que León encuentra en Alemania. Veamos sinónimos de

raposo: tramposo, bellaco, pillo, artero, ladino. Hume, que no era raposo, era un pensador con algún sentido del humor, o bastante, tiene dos libros fundamentales: *Tratado sobre el entendimiento humano* e *Investigación sobre la moral*. ¿Por qué atormentaba tanto a Kant? Pensemos que el punto de partida de la filosofía kantiana, es decir, esa realidad que él reconoce y desea fundamentar, es la ciencia físico-matemática de Newton. Eso está ahí. Eso es la ciencia. Pero la ciencia se hace con el conocimiento y —si hay ciencia— lo que debe hacerse es encontrarle una fundamentación universal y necesaria al conocimiento. Hume, en tanto empirista, no cree que el conocimiento sea universal y necesario. Y —de su pensamiento— lo que más afecta a Kant es la crítica al principio de causalidad. ¿Qué dice este principio? Que si hay una causa habrá un efecto. Pero dice más. Dice que a determinadas causas siguen *necesariamente* determinados efectos. No, dice Hume. Si nosotros creemos que a determinadas causas siguen *necesariamente* determinados efectos es porque estamos habituados a que sea así. Pero nada garantiza que así sea. En suma, no hay cientificidad alguna en el principio de causalidad. Hume introduce —aquí— la noción de *hábito*. Reemplaza a la causalidad por el hábito. Que es así: solo el hábito puede asegurarnos que de una cosa (causa) se seguirá otra (efecto). Meramente estamos acostumbrados a que sea así, pero bien podría ser de otra manera. Bien podría ocurrir que, en determinado momento, algo que siempre ha seguido como efecto a otra cosa —como causa— no lo haga más. No hay ciencia, en suma, que pueda establecer la necesariedad del conocimiento. No conocemos la realidad, nos habituamos a ella.

Kant era alemán, no era inglés. No le alcanzaba con esa especie de chiste empirista. No obstante, le hace una gran concesión a Hume: *todo conocimiento empieza por la experiencia*. ¡Gran concesión al empirismo!

Sin empiria (materia) no hay conocimiento. Pero Kant agrega: *todo conocimiento empieza por la experiencia, pero no se reduce a*

la experiencia.

No buscará las condiciones de posibilidad del conocimiento en el objeto —como Hume y los raposos empiristas británicos— sino en el sujeto.

A esto Kant lo llama «giro copernicano». Que consiste en encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento en el sujeto y no en el objeto. Uno podría preguntar: ¿no había intentado Descartes algo semejante? La similitud entre Descartes y Kant es que utilizan al sujeto como centralidad epistemológica. Pero el único conocimiento que da el *ego cogito ergo sum* cartesiano es el del mismo *cogito*. La duda cartesiana solo entrega la certeza del *cogito*, no la de las cosas. La de la *res cogitans*, no la de la *res extensa*. De aquí que Kant se refiera a Hume y a los empiristas cuando habla de su giro copernicano. No buscar las condiciones del conocimiento en el objeto (empiria, empiristas, David Hume), sino en el sujeto (Kant). Quiero ser claro: el *cogito* de Descartes —en tanto instrumento de conocimiento— no es mucho lo que ofrece: solo ofrece la certeza de sí. Para conocer la empiria Descartes recurre a Dios. Kant no: encuentra la posibilidad del conocimiento de la empiria en el sujeto. No necesita recurrir a Dios. Este es su giro copernicano. Lo importante no es conocer el objeto, sino la *facultad de conocer*. De aquí que su obra se llame *Crítica de la razón pura*. Donde *crítica* quiere decir *conocimiento*. Es decir, se trata de emprender el conocimiento de la facultad de conocer.

Esta decisión de Kant (dar inicio a la filosofía buscando conocer la facultad del conocimiento) dará origen a una despiadada reflexión de Hegel: «Lo que se postula es, en realidad, esto: conocer la facultad cognoscitiva antes de conocer. En efecto, el investigar la facultad de conocer no es otra cosa que conocerla; sería difícil decir cómo es posible conocer sin conocer». Hegel concluye que Kant no quiere «lanzarse al agua antes de saber nadar»[59].

No me propongo una exposición de la obra de Kant. Acaso no estemos detrás de la *exposición* de las grandes obras de los grandes maestros, sino en la búsqueda de un camino. ¿Cuál es? El proceso por el cual la filosofía capitalista burguesa se apropia del en-sí, hecho que ocurre con la filosofía hegeliana, que habrá de expresar, en tanto filosofía de la libertad absoluta, el hecho histórico de la Revolución Francesa por el cual esa clase social (el capitalismo) se apropia de la realidad como un todo.

Se me podrá decir: pero ¿es esto una introducción al saber de los saberes, la filosofía? No responderé a esta pregunta, pero tengan algo por cierto: en tanto demuestro la propuesta del texto ustedes verán la filosofía en su urdimbre problemática. No hay, además, enseñanza inocente. Todo expositor se propone algo, siempre. Y si no se lo propone resulta inocuo, anodino, un irredento aburrido. O sea, de Kant veremos lo que sea necesario para relacionarlo con Descartes y Hegel. Que, verán, no será poco. Además, hay un aspecto de Kant que me interesará desarrollar con algún detalle: el del formalismo en las artes, en las artes plásticas, la literatura y la música.

La *Crítica de la razón pura* se divide en tres partes: a) Estética trascendental; b) Analítica trascendental; c) Dialéctica trascendental. La Estética se da en el modo de lo sensible. La analítica, del entendimiento. Y la dialéctica, de la razón. Sigamos dándole la palabra a Hegel. Tenemos, aquí, un verdadero maestro de lujo para explicarnos el formalismo kantiano, y, además, con arrebatos de humor. Para que su texto nos sea aún más transparente expliquemos, antes, un par de cosas. Kant empieza su estudio de la facultad cognoscitiva con la estética trascendental. Ahí, justamente ahí, en ese nivel de lo sensible es donde se presenta la empiria de Hume. Esto es importante: la estética trascendental es la esfera de la sensibilidad, es esta sensibilidad la que acepta la empiria humeana. Kant, acaso, se rinda aquí ante Hume. No puede evitar su influencia: la empiria es el punto de partida. Al serlo, se le tiene que presentar a los sentidos. Pero estos sentidos

forman parte ya del conocimiento. Su primera parte: la que Kant llama estética trascendental. Para conocer a esa empiria (y hacer de ella *un objeto y no una materialidad dada en ¡a mera experiencia*), Kant dota a la sensibilidad de dos elementos que ella agrega a la realidad, porque es ella la que los posee. La sensibilidad *pone* en la empiria que se le da en la experiencia el espacio y el tiempo, que están en el sujeto. Insisto: las cosas se nos dan como empiria en la sensibilidad, pero la estética trascendental *encuadra* a esas cosas en el espacio y en el tiempo. Ahora la empiria está en el espacio y en el tiempo. ¿Ya no lo estaba? No: solo hay objetos para un sujeto. Hasta que el sujeto no adosa a la empiria el espacio y el tiempo, la materialidad, la cosa, es solo eso. No es aún un *objeto de conocimiento*. En la estética trascendental se dan lo que Kant llama las *intuiciones de espacio y tiempo*. Ya la empiria no es más empiria. Ahora ha entrado en el esquema constitutivo de la razón y se dirige hacia su destino objetal. Hacia su destino de objeto. Sigamos. Sobre las intuiciones de la sensibilidad trabaja ahora el entendimiento. El entendimiento le aplica al objeto ya encuadrado por las intuiciones de espacio y tiempo, sus *categorías*.

Las categorías son las siguientes:

TABLA DE CATEGORÍAS

1		
DE CANTIDAD		
Unidad		
Pluralidad		
Totalidad		
2	**3**	
DE CUALIDAD	DE RELACIÓN	
Realidad	Inherencia y subsitencia	
Negación	(*Substancia et accidens*)	
Limitación	Causalidad y dependencia	
	(Causa y efecto)	
	Comunidad	
	(Reciprocidad entre agente y paciente)	

Escribe Kant: «Llamaremos a esos conceptos categorías, siguiendo a Aristóteles, pues igual es nuestro fin, aunque haya bastante diferencia en la ejecución»[60]. ¡Claro que hay bastante diferencia en la ejecución! Aristóteles no parte de un *sujeto* para conocer lo real. No hay un sujeto del conocimiento. En Kant se parte de un sujeto que habrá de constituir la realidad. Las categorías de Aristóteles eran las categorías de lo real. Las de Kant son las categorías del sujeto.

Lateralidad

Cito esta edición de Losada porque en ella han participado dos importantes filósofos argentinos. La Nota preliminar es de Francisco Romero. Pero, sobre todo, la traducción de José Del Perojo ha sido revisada por Ansgar Klein. Todo lo que pueda de-

cir aquí y en cualquier parte del profesor Klein será poco. Fue uno de los grandes maestros de filosofía que tuvo nuestro país. No era un escritor. Era un formidable pedagogo. Hombre robusto, sencillo, que dominaba el alemán tan hondamente como a Kant y —muy especialmente— a Hegel. Hay maestros que marcan la vida de uno. Durante mucho tiempo y quizá con razón se dijo (y creo que todavía se dice) que yo era un hegeliano. Algunos, bromeando, decían: "el último de los hegelianos". No es exactamente así. Ocurre que mis maestros en Hegel fueron Ansgar Klein y Andrés Mercado Vera. Y esos maestros (quiero decir: maestros así, como ellos) lo destinan a uno. Acaso nunca fui hegeliano. Pero sin duda ningún filósofo me fue mejor enseñado.

Una vez que el entendimiento le aplica al objeto sus categorías el objeto queda por completo *constituido*. Volveremos sobre esto. No quiero dejar pasar la cita de Hegel. Que es la siguiente: «Kant (...) se representa la cosa sobre poco más o menos así: existen fuera de nosotros cosas en sí, pero sin tiempo y sin espacio; viene luego la conciencia, que tiene ya en sí misma el tiempo y el espacio, como la posibilidad de la experiencia, del mismo modo que, por ejemplo, para comer empezamos por tener boca y dientes, etc., como condiciones previas para realizar esta operación. Las cosas que comemos no tienen boca ni dientes; pues bien, lo que el comer es a las cosas es a ellas el tiempo y el espacio; como las cosas se sitúan, para ser comidas, en la boca y entre los dientes, así también en el espacio y en el tiempo»[61].

Sigamos: si en Descartes la realidad se dividía en *res cogitans y res extensa* (con lo cual Descartes establece un pensar dual), en Kant —veamos si interpretamos adecuadamente esto— se establece un monismo gnoseológico. Toda la realidad es la realidad que el sujeto cognoscente constituye. La *res extensa* es establecida por la *res cogitans*, y es la *res extensa* de la *res cogitans*. Solo existe gnoseológicamente lo que el sujeto conoce. No es necesario *salir* del sujeto, dado que el sujeto es fundamento del mundo de la experiencia posible, que es la que establece al aplicar sus

categorías a la empiria que ofrece la sensibilidad. Kant es un constructivista. Podríamos, así, hablar del sujeto constructivista kantiano.

A este mundo que el sujeto constituye con su andamiaje categorial Kant lo llama *mundo de la experiencia posible*. Posible remite a imposible. Cuando se menciona que algo es posible se está estableciendo que algo no lo es. En rigor, Kant, al establecer el mundo de la experiencia posible, establece un mundo de la *experiencia imposible*. Somos nosotros los que decimos este concepto, que está en Kant pero que Kant no lo señala así. El mundo de la experiencia imposible es nombrado por Kant como *mundo nouménico*. O como la *cosa en sí*. La cosa en sí es aquello que sabemos de la realidad una vez que hemos retirado de la realidad todo lo que sabemos de ella. La cosa en sí es aquello de lo que no sabemos nada. Mas aun: es aquello de lo que no podemos saber nada. El sujeto conoce aquello que constituye: solo hay objetos para un sujeto = mundo de la experiencia posible. Lo no consitituido por el sujeto es la cosa en sí. El célebre noúmeno kantiano. Desde los griegos lo nouménico era el mundo de lo inteligible que se diferenciaba del mundo sensible. Este mundo inteligible era el de las llamadas realidades últimas o realidades metafísicas. Interesa señalar que en esa tradición son estas realidades las que deben ser pensadas e inteligidas, pero en Kant ocurre algo distinto. Kant usa lo nouménico para señalar que no podemos conocer las verdades metafísicas, las llamadas realidades últimas. Escribe: «Todo nuestro conocimiento arranca de los sentidos, pasa de ellos al entendimiento y termina por último en la razón, por encima de la cual no hay nada superior para elaborar el material de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento»[62]. Y algo más: «Hemos dado (…) a la dialéctica la denominación de *lógica de la ilusión*»[63]. Volvamos ahora al concepto de noúmeno. Es todo aquello que se encuentra litera de la experiencia. ¿Por qué la llamada dialéctica trascendental es nombrada como una lógica de la lógica de la ilusión? No es nada

arduo averiguarlo: el conocimiento arranca de los sentidos (recordar: gran concesión de Kant a Hume), la sensibilidad encuadra a la empiria en el espacio y en el tiempo y el entendimiento aplica a la sensibilidad las categorías del entendimiento. Esto permite a la razón kantiana llegar a la síntesis trascendental del entendimiento. Hasta aquí la razón conoce verdaderamente y no se pierde en nada. ¿Por qué? Porque el entendimiento trabaja sobre las síntesis de la sensibilidad. Si el entendimiento no se extravía es porque a él le llega la empiria de la sensibilidad en el modo del espacio y el tiempo. Pero la razón trabaja sobre las síntesis del entendimiento. Ya no trabaja sobre ninguna materialidad sino sobre síntesis lógicas. Trabaja en el vacío. Es un conocimiento sin materialidad. Es un conocimiento metafísico, es decir, un conocimiento imposible, *nouménico*. La ilusión metafísica que Kant denuncia como imposible se produce cuando el hombre quiere conocer lo absoluto. Lo absoluto en sus tres expresiones impecables:

Dios
Libertad
Inmortalidad del alma

Nada de esto puede conocer la razón. Ninguno de estos conceptos tiene ninguna empiria originaria (de la cual pueda partir el conocimiento) para ofrecer. Así, la razón se pierde en antinomias y paralogismos. O sea, en *sofismas*. ¡Magnífico, exclamará Hegel! Si la razón —precisamente— trabaja de modo antinómico. Si la razón es dialéctica. Qué cosa, lamentará, Kant estuvo a las puertas de la verdad y no la vio. Desde el punto de vista de Hegel, es cierto: la razón es dialéctica y trabaja en base a contradicciones. Pero si Kant se detiene a las puertas de las grandes verdades metafísicas es porque su sistema es deudor de Hume. *De la metafísica no hay empiria*. Las verdades metafísicas no se nos dan en la experiencia. Y Kant —recordemos— dijo que todo conocimiento empieza por la experiencia. Hegel le dará otra solución a esto. Ya la veremos. Pero Hegel no le rendirá ninguna atención a Hume. De Kant a Hegel se pasa del idealismo subjeti-

vo al idealismo absoluto. Un idealismo *absoluto* no necesita partir de la empiria. Solo, por ahora, retengan esto: cuando entremos en Hegel se tornará trasparente.

Kant afirma el valor de las proposiciones metafísicas que declara cognoscitivamente imposibles. No, no es que no tengan sentido. Solo ocurre que cuando la razón quiere *conocer* a Dios, la libertad o se pregunta por la inmortalidad del alma, se pierde en antinomias y paralogismos porque no trabaja con la materialidad que el entendimiento sintetiza: trabaja en el vacío. El campo de la cosa en sí, el campo de lo nouménico es el campo de la ética. Para ello Kant escribirá la *Crítica de la razón práctica*, cuyo estudio no entra en nuestros planes. Otra vez será.

Busquemos, ya por última vez, por otro lado: el mundo de la experiencia posible kantiana le pertenece al sujeto trascendental, es él quien lo constituye. Sabemos lo que nuestro saber constituye. El mundo del sujeto es el inundo que el sujeto ha constituido. Asoma aquí una semejanza útil de señalar entre Kant y el filósofo napolitano Giambattista Vico, que vivió entre 1668 y 1744, algo o bastante antes que Kant. Entre paréntesis: en la Argentina del siglo XIX fue Pedro De Angelis, el asesor intelectual de Juan Manuel de Rosas, el que era un erudito en Vico. Alberdi, Echeverría, Marcos Sastre, los Varela y Sarmiento abrevaban en el romanticismo social de la época. La máxima de Vico, su aporte epistemológico, es formidable: el hombre puede conocer la historia porque la hace. Su *verum ipsum factum* es, en rigor, revolucionario y volveremos más de una vez sobre él.

Nuestra exposición sobre Kant continuará por el lado de su relación con las vanguardias artísticas: las literarias, plásticas y musicales. El formalismo del obstinado habitante de Könisberg habrá de impulsar disímiles talentos en disímiles ramas del arte.

Clase 7

Kant y las vanguardias

Me gustaría abundar sobre las fructíferas prolongaciones del formalismo kantiano en distintas esferas del arte. En la teoría crítica literaria Kant es instrumentado por los formalistas rusos, quienes se desarrollan durante las tres primeras décadas del siglo XX de la agitadísima Rusia. El formalismo se centra en el *texto*. En esto no solo se diferencia de tendencias anteriores, sino que habrá de entrar en conflicto con la estética propuesta por el régimen estaliniano a partir de los años treinta. Al centrarse el texto literario los formalistas rusos le dan primacía a la forma en desmedro de todo intento contenidista. Seamos claros: centrarse en la forma, buscar su significación predominante, es ir en busca de leyes inmanentes del lenguaje y la literatura. ¿Vemos cómo funciona aquí el formulismo de Kant? Podríamos decir que el mundo de la experiencia posible de Kant es *creación* del sujeto trascendental. Llevado a la literatura esto significa que el texto literario responde centralmente (con una centralidad excluyente) al *pathos* creativo del autor, que el autor produce un texto y todo queda dentro de una inmanencia que va del autor al texto y del texto al autor. *No hay afuera*. Fuera del mundo del sujeto kantiano está lo incognoscible. Eso a Kant no le interesa. Su mundo formal se resuelve en una creatividad inmanente del sujeto. Slava I. Yastremski escribe: la piedra angular de la teoría de los formalistas rusos fue el intento de superar el dualismo de forma y contenido mediante el desarrollo de una noción de forma como la única expresión de especificidad del arte, y de "contenido" como categoría no artística (…) Procediendo del concep-

to kantiano de belleza (...), la escuela formal consideró que el reflejo de la calidad, con sus conceptos e ideas, no era tarea del arte. Un artista creaba formas que transmitían sus experiencias emocionales»[64]. Los formalistas, según dije, encuentran problemas en medio del estalinismo. No podía ser de otro modo. El realismo socialista es lo opuesto del formalismo. En uno de sus libros de juventud (y, sin duda, en el mejor de ellos junto a *Teoría de la novela*, me refiero a *Historia y conciencia de clase*) György Lukács escribe: «(...) la esencia del marxismo científico consiste en el conocimiento de la independencia de las fuerzas realmente motoras de la historia respecto de la conciencia (psicológica) que tengan de ella los hombres»[65]. Y muchos años después: «Todo gran arte desde Homero en adelante, es realista, en cuanto es un reflejo de la realidad»[66]. ¿Qué diría Kant ante esto? ¿Todo arte, entonces, es empírico? ¿Todo arte se somete a la empiria de Hume? La teoría del reflejo, que fue la que tuvo primacía agobiante durante el estalinismo, propuso algo semejante. O sea, hay una realidad ya constituida fuera de la conciencia. La conciencia es pasiva frente a esa realidad. Solo puede reflejarla. Todo verdadero arte consiste en reflejar la realidad. Es una teoría del poder. El poder somete al arte diciéndole que su misión es reflejar la realidad porque la realidad es la realidad del poder. El poder la posee. El arte, al reflejarla, refleja al poder, que es lo que el poder quiere. Desde este punto de vista, el formalismo kantiano es un acto de afirmación de la libertad del sujeto.

Lateralidad

«Lacan, que lee a Freud desde Heidegger, también incurre en el neokantismo con esa relación entre la realidad (un mundo

simbólico muy semejante al de la "experiencia posible" kantiana) y lo real (categoría impenetrable heredera de la "cosa en sí", del noúmeno). Y Freud, ni hablar: su "sujeto" vive esclavo de los mensajes (sueños, lapsus, fallidos) o, si se quiere, de las "narraciones" o "mitos" que le envía ese incómodo habitante al que llama *inconsciente*. Lacan, por si no alcanzara, habla del *inconsciente* como no solo *lo que no es conocido* sino (y sobre todo) como *lo que no puede conocerse*. Esta "cosa en sí", este "noúmeno" temible acecha y humilla al sujeto. *Freud y Lacan ponen la "cosa en sí" en el sujeto* y *le entregan el poder*. De este modo, tal como Borges decía que "la metafísica es una rama de la literatura fantástica", mi última imprudencia radicará en decir (ante este "agujero negro", ante esta incognoscibilidad que arrastramos y nos sojuzga, ante "esto" que "no es conocido" ni "puede conocerse") que el psicoanálisis es una rama de la literatura de terror. Y a "eso", a lo que "acecha" y nos gobierna desde no sabemos dónde, al inconsciente, lo creó Kant»[67].

Esta lateralidad es, en rigor, una de las «imprudencias» de mis *Escritos imprudentes*. Que el inconsciente no solo es lo que no se conoce, sino lo que no puede conocerse lo dice Lacan en los *Escritos*, en el texto sobre la dirección de la cura[68]. También, es cierto, que se postula que el inconsciente se presenta durante la sesión analítica por medio del lenguaje. Surge como narración o relato mítico. Lo que yo noto aquí de muy kantiano es que estamos en presencia de un elemento central (el inconsciente) que no se conoce ni puede conocerse, y si esto no es el noúmeno kantiano que alguien lo diga. Por otra parte, Lacan, que hacía uso abusivo y no explicitado de todos los filósofos que le interesaban (sobre todo, desde luego, Heidegger), recurre a Kant para formular su en verdad valiosa teoría sobre lo *real* y la *realidad*. No puedo entrar mucho en esto, solo señalarlo. Además mi saber lacaniano no me autoriza a demasiadas cosas. Pero tal vez mi saber kantiano sí. Lacan introduce el término «real» en un artículo de 1936. En esa época ya algunos filósofos hablaban de

lo «real» como una verdadera cosa en sí. ¿Cómo funciona en Lacan? Será adecuado partir del concepto de «realidad». La realidad es el mundo del orden simbólico. Lo real; por el contrario, es no solo lo que permanece como no-asimilable al orden simbólico sino que también está fuera del lenguaje. Lo real se transforma en lo imposible. En lo absolutamente resistente a la simbolización. Tres imposibles lo caracterizan: 1) imposibilidad de integrar el orden simbólico; 2) imposibilidad de ser imaginado; 3) imposibilidad de obtenerlo o acceder a él.

En suma:

Realidad ———————————————— Mundo fenoménico

Real ———————————————————— Mundo noumé-nico

Pueden (si lo desean) abundar gratamente en esta temática leyendo los textos laca-cinematográficos de Slavoj Žižek. En *Mirando al sesgo*, en el primer capítulo al que titula «¿Cuán real es la realidad?», Žižek da cuentas de este dualismo que Lacan toma de Kant. Žižek recurre a una novela de Robert Heinlein, *La desagradable profesión de Jonathan Hoag*, y plantea el no-lugar (uso esta expresión de mi cosecha) de lo «real» como «el inexistente piso 13 del edificio Acmé»[69]. Luego ofrecerá otro acercamiento a cierta definición de lo «imposible»: lo «real» sería «el "lugar donde no tiene lugar nada, salvo el lugar" si se nos permite esta cita de Mallarmé»[70].

Para ilustrar esto voy a narrar un breve cuento, que no es mío, sino de un alumno de un taller literario que tuve durante unos cuatro o cinco años de la década del noventa. Ese alumno vino a dos o tres clases, y acaso ese haya sido su juicio sobre los valores de mi enseñanza literaria. Nunca más supe de él. El cuento ha sido reelaborado por mí, pero la idea central (una habitación en la que no hay nada) es suya. Acaso aparezca si lee esto. Pero ya que estamos con Žižek y su recurrencia a la literatura fantástica o de terror para explicar conceptos del lacanismo utilicemos este relato (para mí fascinante) sobre —siguiendo a

Mallarmé— *un lugar donde no tiene lugar nada, salvo el lugar.* Pongámosle un nombre. Llamémosle «La décima habitación». Es así:

Alejandro tiene catorce años y vive en una casona con su abuela, de ochenta. Sus padres murieron cinco años atrás en un accidente automovilístico. La casona tiene diez habitaciones. La abuela, interminablemente, teje una mantilla. Ella conoce todos los secretos e historias de la casa, que le pertenece. Ha prohibido una sola cosa a Alejandro: abrir la puerta de la décima habitación, la última, al fondo de un largo y muy oscuro pasillo. «Nunca entrarás ahí. Yo tengo la llave». Alejandro, obsedido por la intriga, pregunta: «Abuela, ¿qué hay en esa habitación?» La abuela, siempre, responde: «Nada». Transcurren diez largos meses. Alejandro insiste: «¿Por qué no me das la llave? Quiero entrar en esa habitación». La abuela responde: «¿Para qué? No hay *nada* ahí». Cierto atardecer, la abuela se recuesta en un sillón. Se adormece. Alejandro entra como un vértigo y la acuchilla. Una, dos, varias, incontables veces. La sangre corre por el piso de la habitación y tiñe la mantilla de la abuela que ya, largamente, cubría el piso. Alejandro revisa entre las ropas de la anciana. No encuentra la llave. Durante tres días y tres noches revisa la casa. Por fin, la encuentra: estaba en el altillo, en una caja pequeña, de madera tallada. Prestamente, Alejandro se dirige hacia la décima habitación. Atraviesa el largo pasillo. Su corazón es un caballo desbocado. Con su mano estremecida, temblorosa, mete la llave en la cerradura y abre la puerta. En la habitación no hay nada. *Nada. Nada.* Esa noche, Alejandro entierra a la abuela en el jardín de la casona. Luego regresa. Sube las escaleras. Atraviesa el pasillo. Abre la puerta de la habitación, entra y enloquece.

La conclusión del relato —que no debe haber escapado a ustedes— es que la razón se desquicia ante la experiencia de la nada. O de un lugar donde no tiene lugar nada, salvo el lugar. También podríamos decir que en ese lugar, en la décima habitación, lejos de no tener lugar nada, tiene lugar algo: la nada. *Lo que hay en*

el lugar es la nada. Heidegger llega en uno de sus textos a esta formulación: *hay nada*.

Recuerdo, otra vez, al alumno que me entregó ese texto. Tenía algo de personaje kafkiano: pequeño, delgado, nervioso. O de cierto tipo de personaje kafkiano. Sé que sabía poco o nada de filosofía y nada de Lacan, estoy seguro. Sin embargo, imaginó un cuento con ese final, alguien abría una habitación en la que —se le había dicho no había nada y en efecto— *no había nada*. Notemos cómo desde la literatura (ni hablar desde la poesía) se pueden, sin conocimientos teóricos, plantear cuestiones de rica densidad.

Otro concepto lacaniano deudor de la cosa en sí kantiana es el concepto de *Cosa*. Lacan se remite a dos términos alemanes: *das Ding* y *die Sache*. Para *die Sache* reserva el universo simbólico. Con lo cual vemos la cosa (*die Sache*) se da —cuando se da, según dije, dentro del orden simbólico— en la *realidad*. Es decir, en lo fenoménico kantiano. En el mundo de la experiencia posible constituido por el sujeto. Mientras que la cosa en tanto *das Ding* es la cosa en lo *real*, que es eso que Lacan llama el *más-allá-del-significado*. Bien, espero que ningún adepto de Lacan se ofenda (no lo creo: conocen estas cuestiones) si decimos —nosotros, que admiramos la riqueza del intento kantiano— que la Cosa, en tanto Cosa o x-incognoscible que está por fuera o más allá de la simbolización, hunde sus raíces en la cosa en sí de Kant. Podríamos avanzar (pero ahora con respecto a Freud) y proponer a la cosa en sí como el inconsciente freudiano y al imperativo categórico como el superyó que, reprimiendo los instintos del yo pecaminoso, introduce en la conciencia el mundo moral. Si recordamos que la *Critica de la razón práctica* concluye con el célebre texto de las «dos cosas» que llenan de «admiración y respeto» el ánimo de Kant. Y que esas dos cosas son: 1) «el cielo estrellado que está sobre mí» y 2) «la ley moral que hay en mí», veríamos que la ley moral está introyectada en el sujeto. Está, dice Kant, «en mí»[71]. Si está «en mí» está *en* el sujeto. ¿Qué otra co-

sa sino el superyó podría ser el imperativo categórico si está en el sujeto?

¿Cuál es el propósito de estas *imprudencias*? No otro que mostrar la movilidad de las ideas. Todos los filósofos están vivos y los que vienen después se apoderan, con gran creatividad frecuentemente, de conceptos de quienes los precedieron. Esa división del formalismo kantiano entre un mundo de la experiencia posible y un mundo de la experiencia imposible (concepto, este, que Kant no usa nunca y que acaso se me ocurrió a mí) es de una enorme riqueza y espero haberlo explicitado lo bastante al menos como para ya dejarlos en paz con esta temática.

Pero no. Falta algo. (Siempre faltará algo, siempre habrá que seguir —hasta, al menos, que se haga presente la imposibilidad de todas nuestras posibilidades). Quiero insistir en ciertos aspectos políticos del realismo cuando degenera en ideología del poder. Me refiero al realismo socialista soviético. Ya dijimos que durante el estalinismo se impuso como teoría del conocimiento la teoría del reflejo: la conciencia refleja la realidad. O más claramente: debe reflejarla, estar a su servicio. La teoría del reflejo es de cuño engelsiano y su autor (Engels) la desarrolla en un texto totalmente desafortunado como es la *Dialéctica de la naturaleza*, que provocará, sobre todo, las iras del Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*. Para Engels, las leyes de la historia, o, si se prefiere, la dialéctica histórica es reflejo de la dialéctica de la naturaleza. Sartre, por el contrario, quiere fundamentar una dialéctica crítica, una dialéctica del agente práctico entregado a la libertad de su praxis. Es la praxis del hombre la que es dialéctica, y es por ella que la historia es dialéctica, no porque refleje una dialéctica de la naturaleza que la condicionaría en exterioridad. Stalin no pensaba así. Hay una realidad y el arte debe reflejarla. Como Gorki su novela *La madre*. Ese es el arte socialista, el realismo socialista que el régimen exige. Insistamos: el arte proletario (dice Stalin) tiene que ser realista porque tiene que expresar la materialidad de la vida proletaria. Para Stalin, este era un impe-

rativo revolucionario. Nuestros proletarios viven en la realidad, son parte de la realidad y trabajan con la materia, de aquí que la filosofía marxista los exprese. Porque el marxismo ha venido a expresar la materialidad. ¿Por qué? Porque ha venido a expresar al proletariado y ¿con qué trabaja el proletariado? Con la materia. Por consiguiente, el pensamiento marxista es materialista.

Ocurre que cuando todo esto se dogmatiza y deviene autoritario las aristas menos creativas (libres) de esas posturas (aclaro: que el materialismo de Marx es tal porque viene a expresar a una clase que trabaja la materia es un razonamiento impecable) se cosifican en dogmas de Partido. Stalin, así, propone un arte para el pueblo. Que exprese al pueblo y que el pueblo entienda porque, justamente, lo expresa. Hubo una situación dolorosa en este encuadre: los artistas perdieron creatividad, se volvieron obedientes. Y esto, en los verdaderamente geniales, era trágico. Tomemos el célebre caso de Dimitri Shostakovich. Shostakovich nace en 1906 y en 1924, a los dieciocho años de edad, llega a la consagración mundial con su Primera Sinfonía. Se trata de una obra de genio. Creo que podemos considerar a Shostakovich el más grande compositor del siglo xx o, si prefieren, uno de los pocos que pueden estar entre los realmente grandes. Un monstruo. En 1924, escribe una ópera breve y atonal. O con enorme cantidad de pasajes atonales: *La nariz*. El realismo socialista aún no se había impuesto. El aparato burocrático se consolida a partir de los años treinta. Y justamente en 1930 Shostakovich escribe una ópera lúgubre, desoladora, trágica, llena de disonancias terribles pero solo con uno que otro pasaje atonal. Se trata de la célebre *Lady Macbeth del distrito de Mtsensk*. No se estrena en Moscú, sino en ciudades de la Unión Soviética. Tiene gran éxito. Seré breve: se estrena, por fin, en Moscú. Stalin la va a ver y luego publica un artículo en *Pravda*. Habla de disonancias decadentes y burguesas, de música hecha a espaldas del pueblo, en fin, ya pueden imaginar el tono del texto. La ópera deja de darse. Shostakovich, temeroso, sigue componiendo, con, pongamos,

cautela. En ese lapso, hay que decirlo, compone un bellísimo Concierto para piano, trompeta y cuerdas. Y en 1937 estrena la que será su más aclamada sinfonía, la más conocida, célebre, la Quinta Sinfonía, Opus 47. Antecediéndola, la partitura lleva una aclaración: *Respuesta creativa de un artista a una crítica justa*. No sabemos si la aclaración era totalmente sincera o escondía aristas irónicas, la música de música de Shostakovich abunda en ironías y sarcasmos. La Quinta Sinfonía es tonal y lo será toda la música que Shostakovich habrá de componer de ahí en más. Ahora bien, *no necesitó ser atonal para ser un genio*. Tampoco huyó de la Unión Soviética. Los críticos musicales de Occidente se han pasado años imaginando qué habría hecho Shostakovich si «hubiera elegido la libertad». Difícil saberlo. En 1979, Albin Michel publica *Témoignage, les memoires de Dimitri Shostakovich*, que son fraguadas por un tal Solomon Volkov, cuyo esfuerzo es presentar a un Shostakovich «occidental». Dimitri jamás se fue de su tierra rusa. Y durante el sitio de Leningrado él (Dimitri Shostakovich) era el que tocaba la campana al atardecer para que todos supieran que la ciudad aún resistía. No sé qué habría sido de Dimitri en Occidente. Acaso hubiera escrito sonatas atonales para piano preparado y cepillo de dientes. No sé. Stalin fue un dictador sanguinario, nadie lo duda. Pero también Prokofiev, al fin, vuelve a su tierra rusa y hasta compone música para el Ejército Rojo. En cuanto a Dimitri digamos que se movió —como dijimos— dentro de la tonalidad, pero no escribió música obediente. Y también escribió música secreta, o más íntima. La grandeza no estaba en el atonalismo. La medida de la grandeza la daba el genio de Shostakovich, que fue más allá de todo. Del atonalismo y del realismo socialista. Hoy —cuando el mundo se apresta a festejar los cien años del nacimiento del músico— textos como los que escribió sobre él, desde el fundamentalismo schoenbergiano, el músico argentino Juan Carlos Paz mueven a risa, a desdén o lo ponen a uno de malhumor. El *totalitarismo* de la vanguardia se expresó como pocas veces en el mamotreto de

Paz *Introducción a la música de nuestro tiempo*, 1956, que creía tener la verdad revelada en el Corán de los doce tonos. De él, no queda nada. (A lo sumo, algunas petulantes disonancias). De Shostakovich, una obra colosal amada por los melómanos de todo el mundo. (También Paz, no podía ser de otro modo, la emprendió contra George Gershwin en un pequeño libro sobre la música de *jazz*. Lo llamó «representante del naturalismo en retardo». Con frecuencia me sorprende la nostalgia con que se recuerda la década del sesenta. Yo no la tengo. En música fue insoportable. En cine se desplegó el genio de Visconti, Fellini, algo de Godard y casi nada de Antonioni. El resto, la petulancia y el prestigio del tedio. Para colmo, se eclipsaron los grandes maestros del cine norteamericano. Recuerdo haber ido a ver *El ocaso de los cheyennes* a espaldas de mis compañeros de filo, ocultándome. En lo político, la *intelligentsia* de *Primera plana* apoyó y colaboró abiertamente con el golpe cursillista, ultracatólico y fascista de Onganía. En el Di Telia hubo snobismo pero también gran arte: el sorprendente humor de Bonino en «Bonino explica ciertas dudas», «Crash» y el surgimiento de Oscar Araiz, el *Timón de Atenas* de Roberto Villanueva, el rescate de los géneros menores —la «literatura dibujada» de Oscar Masotta—, algunas experimentaciones de Ginastera y Gandini, Juan Carlos Distéfano y *last but not least* las primeras obras de la luminosa Griselda Gambaro que, aún hoy, brilla como entonces o más, porque la madurez la acerca a la totalización de su estética).

Las filosofías posmodernas encuentran en el atonalismo uno de sus antecedentes. No han tratado mucho este tema, acaso porque no les interesa demasiado la música. En serio, no conozco trabajos sobre posmodernismo y música atonal. Conjeturo que debe haberlos. Pero observemos que la ausencia de tonalidad quiebra la hegemonía autoritaria de la tonalidad. Si la temporalidad posmoderna va a proponer (ya de Foucault y Althusser viene esto) no una linealidad (eso que Althusser llamaba "continuidad sustancial" en Hegel), sino una discontinuidad, el

dodecafonismo le viene como anillo al dedo. Schoenberg, el creador del dodecafonismo, proponía un sistema que tocara las doce notas antes de volver a tocar alguna de ellas. El atonalismo, la música serial están en esta búsqueda. Esto lo trata Thomas Mann en su novela *Doctor Faustus*. Ahí explica (en el capítulo 22) el sistema dodecafónico tal como Theodor Adorno, que había frecuentado a Schoenberg, se lo explicó. No es casual que Adorno haya sido el lujoso maestro de Mann. En *Minima moralia* (texto de 1951, Frankfurt) Adorno habrá de decir: «La misión del arte hoy es introducir el caos en el orden»[72]. Afirmación ampliamente… compartible. Cuando el arte se vuelve *ordenado* se cosifica. Es necesario, entonces, el caos interior del artista («atrévete a tu propio caos», dirá Nietzsche) para sacarlo de ese orden, para dislocarlo. Esto se hace de muchas maneras. *Cuando se propone hacerlo de una sola, el arte se vuelve a ordenar y se torna otra vez cosificación, dogma*. Yo no soy un experto en atonalismo. Eso no quiere decir que sepa *poco* sobre esta cuestión. Pero un experto es alguien que sabe bastante más que *poco* y aún que *mucho*. Solo quiero decir que la ruptura de la tonalidad hegemónica tal como la conocemos (pongamos: en la Fantasía en do mayor de Schumann o en la Sonata en si menor de Liszt, por citar las dos más grandes partituras para piano del romanticismo) establece el quiebre de la linealidad, que vamos a encontrar como propuesta en los posmodernos. La novela de Thomas Mann narra la historia del compositor Adrian Leverkühn, quien dialoga con un amigo, que es, en rigor, el narrador de la novela y le explica el dodecafonismo: «Ninguna [nota] debiera repetirse sin que hubieran aparecido antes todas las demás»[73]. Con cierto espanto, el azorado amigo de Leverkühn le pregunta: «Pero ¿tienes esperanza de que todo esto sea oído?»[74] Aquí hay un traspié del traductor. «Todo eso» será, qué duda cabe, oído. La cuestión es que pueda ser escuchado. Dejemos esto para un poco más adelante. Permítanme remitirme a los que son considerados los más grandes melodistas del siglo XIX y del siglo XX. Si uno to-

ma una melodía de Tchaikovsky —supongamos cualquiera de *El lago de los cisnes*, bello *ballet* sin duda— encuentra en ella una *linealidad tonal*. La melodía podría incluso dibujarse. Pero ha sido posible porque ha vuelto a recurrir a ciertos tonos antes de tocarlos todos. Vayamos a una melodía de Gershwin. Tomemos, por ejemplo, la poderosa *Bess, you is my woman now*. Ocurre lo mismo. Hay una linealidad tonal. Es la tonalidad la que se pone al servicio del melodista. No hay quiebres. No hay discontinuidades. Con el atonalismo o el serialismo la continuidad necesariamente se quiebra, se triza, se fragmentariza. Y, como dirán los posmodernos, cada uno de esos fragmentos es un centro, todos valen lo mismo. El dodecafonismo se forma muy tempranamente (quiero decir: mucho antes que el posmodernismo o el posestructuralismo) en la llamada Escuela de Viena, que forman Schoenberg, Alban Berg y Anton Webern. «Si bien es cierto (escribe Diego Fisherman) que Schoenberg, Berg y Webern compartieron, además de las inevitables ideas de época, un cierto alfabeto musical (la música con doce sonidos y su sistematización en el serialismo o el dodecafonismo), sus lenguajes son absolutamente distintos»[75]. Berg es un Schoenberg más, por decirlo así, blando; Webern endurece las facetas ya duras del dodecafonismo. Esto ha determinado que la llamada «música del siglo XX» haya sido raramente escuchada por su público. «Por primera vez en la historia de la recepción musical (...) el cuerpo principal de lo que se escucha está formado por obras del pasado»[76]. Hay casos —como, por ejemplo, el *Pierrot Lunaire* de Schoenberg, que es de ¡1918!— en los que resulta increíble y algo melancólico, dado el gran arte de la obra, que no sea escuchada o que se escuche escasamente. Por ejemplo: entre nosotros, solo cuando Gerardo Gandini la toca en algún lugar semiclandestino. Hace unos años se dio *Lulu* de Alban Berg en el Teatro Colón: la gente se retiraba en bandadas para encontrar mesa en Edelweiss, comer y olvidar. El serialismo casi no se escucha en las salas de concierto. Toda la música que escribió Anton Webern escasa-

mente llega a las tres horas. Pese a ello, pese a esa escualidez, el público que escucha música de especulación superior, no la escucha, prefiere obviarla. Ahora bien, como elemento teórico a nosotros todo esto nos sirve y mucho. La música experimental no convoca público. Esto no quiere decir que sea de vanguardia ni que sea buena. Es posible que se haya tomado un camino equivocado. Bien dice Fisherman: «No vale lo mismo, para el arte, un experimento que abrió determinadas puertas estéticas (…) que una obra artística lograda, haya sido o no experimental y haya o no abierto puertas de cualquier clase»[77]. Por decirlo claro: uno no sabe si Ravel o Poulenc (por hablar de dos grandes de la música francesa) inventaron algo, pero la música que hicieron es de altísimo valor artístico.

El caso extremo de ruptura de la linealidad es la no linealidad, la nada sonora de la obra de John Cage *4′ 33″*. Un pianista se sienta al piano y durante cuatro minutos y treinta y tres segundos *no toca nada*. Se levanta, saluda y se va. La sala aplaude. Como experimento es, sin duda, genial. Cage aducirá que el *contenido* de su obra está en los sonidos de la sala: toses, estornudos o, por qué no, flatulencias. Aquí estaríamos ante la carencia total de narratividad.

Estas filosofías (posestructuralistas y posmodernas) son deconstructoras de la *totalidad* y de la *centralidad*. Anhelan la esfera de Pascal: que tiene su centro en todas partes y su circunferencia en ninguna. Resulta, creo, claro, que la tonalidad establece un centro. Una raíz arborescente, diría Deleuze. El dodecafonismo está muy cerca de lo rizomático, esa figura que Deleuze toma de la botánica y que tiende a eliminar la jerarquización de la totalidad hegeliano-marxista en busca de un horizontalismo que garantiza, entre otras cosas, un descentramiento del esquema vertical, autoritario arborescente. El rizoma se ramifica en todas direcciones, horizontalmente. La música atonal, ante todo, huye de la tonalidad. El rizoma, al diversificarse, torna imposible establecer un centro. Digamos: una hegemonía tonal. La Fanta-

sía en do mayor, por ejemplo. No hay *do mayor*. El rizoma destruye la tonalidad. En el esquema arborescente, por el contrario, *todo punto remite a la raíz*. En la música tonal la partitura puede salir de su tonalidad hegemónica, pero habrá de volver a ella. No esperen encontrar esta mezcla explicativa en *Mil mesetas*, la obra de Deleuze y Guattari. Es un pequeño juego que me he permitido aquí. En cuanto a la música, tonal o no tonal, qué les puedo decir, para mí son tan maravillosos el Concierto para piano, escrito en 1942, de Arnold Schoenberg como el Concierto en fa mayor de George Gershwin, quienes fueron, además, buenos amigos. Incluso Schoenberg orquestó el genial Segundo Preludio de Gershwin.

Sobre el realismo —y no pretendo saldar aquí semejante cuestión— sería sensato no atarse ni al reflejo del socialismo dogmático ni al formalismo acaso extremo al que suele conducir el sujeto trascendental kantiano. Habrá que pensar en artistas como Warhol o como Lichtenstein, que buscan desaparecer tras la materialidad de su obra. O en Jackson Pollock y su expresionismo abstracto: la conciencia expresando su caos por medio del color y la concreta realidad de la tela. De todos modos —y pienso aquí, volviendo, en los ejemplos de Warhol y Lichtenstein—, una buena obra vale más que un experimento. Las obras de Warhol y Lichtenstein valen porque son buenas. Los fines experimentales resultan —en los dos— bastante inocuos. Si la propuesta del *camp* es borrar la existencia del autor detrás de la obra, raramente se logra. Uno ve una gigantografía de *The Phantom* y dice: «Ahí hay un Lichtenstein». Uno ve una serialización de Marilyn Monroe y dice: «Ahí está Warhol». Se ha intentado también hacer una lectura posmoderna de un escritor como Manuel Puig, que se puso de moda en el canon de nuestra pequeña escena literaria de los noventa, demostrando que en sus primeras novelas, al incluir fragmentos de diarios íntimos (un «yo» que no es el del narrador) o fragmentos, también, de diarios y revistas de la época en que as novelas transcurren (los años cuarenta), acce-

día a un grado cero de la escritura y con ello a la desaparición del autor. De ese autor, se dice, que bajo el signo de la novela burguesa de la modernidad se presentaba con un estilo, con un porte individual de escritor que poseía y controlaba todos los resortes de su obra. Frente a esto, Puig, que elimina los bloques narrativos en novelas como *El beso de la mujer araña*, y solo trabaja con diálogos, sería a la novela lo que Lichtenstein y Warhol a la plástica: el autor desaparece. O se esconde tras su obra. En esas novelas, se dice, no hay voz narrativa. Detrás de todo esto se encuentra la postulación barthesiana de la «muerte del autor». Que se trama con la foucaultiana de la «muerte del hombre». Y que vienen, ambas, de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. Por el momento, solo esto: ignoro si Puig quiso hacer desaparecer al narrador al escribir una novela con el solo recurso de los diálogos. Pero digamos que está bien, es correcto. Con estas cosas se hacen *papers* o tesis de licenciatura, se llenan suplementos literarios (que prolongan, por el prurito de lo «culto» y lo «nuevo», los avatares de la escena literaria académica), pero no se hacen grandes obras de arte. Y si se hacen es por el genio de sus autores. Esto lo sabía bien el propio Puig: siempre dijo que aquello que en verdad diferencia a una obra de otra —y lo que en verdad *importa*— es el talento de su autor. Conocí a Puig en los sesenta. No manejaba un bagaje teórico de relevancia. Era eso que los norteamericanos llaman un *natural*. Un dotado. Un escritor que escribía con frescura y libertad. (No ingenuamente, claro). En suma, y al costo de repetirme, lo que hace grande a una obra de arte es el genio, la entrega y el riesgo de un autor. Con esto quiero decir que el autor, del modo que sea, existe, que existe el estilo y, sobre todo, que existe el individuo cuyo genio se expresa en la obra cuando la obra vale y cuya mediocridad también aunque la venda con todos los artilugios de la vanguardia.

Ha llegado el momento de enfrentarnos a Hegel. Uno no puede atravesar esta vida sin tener que ver algo con Hegel. También

suele decirse que cada época se define por el modo en que piensa a Hegel. Desde hace un buen tiempo Hegel ha entrado en desgracia. Adorno —un hombre de la Escuela de Frankfurt— había lanzado un *dictum* mortal: «la totalidad es lo falso». Si pensamos que la totalidad (o la totalización dialéctica) es la herramienta metodológica central de la filosofía de Hegel, vemos el peso que tiene la frase. Que es, coherentemente, atrapada por los filósofos *post* (los que surgen a partir de Althusser y Foucault, a mediados de los sesenta, y se extienden hasta el tardío posmodernismo, que ha muerto, pero todavía persiste en espacios como el teatro, al menos en Argentina), para perseverar en la deconstrucción de la totalidad y encandilarse con la maravilla de lo fragmentario, de una historia trizada en miles de particularidades cada una de las cuales es un centro que vale lo mismo que todos los otros centros. Sin constituir, todos estos centros, una totalidad sino un juego constante de alternancias y destrucción de relaciones binarias, de relaciones de poder, lo que llevaría a un garantismo incesante de la pluralidad democrática.

Acaso la artillería no esté siendo descargada tanto sobre Hegel como sobre Marx, dado que al ser Marx el más genial discípulo y seguidor, en muchos aspectos, de Hegel, es él quien debe recibir las bofetadas. Donde más sigue Marx a su maestro es en la dialéctica como herramienta de intelección de la historia. Y hasta en la relevancia dada a la historia, que las filosofías *post* han decidido aniquilar. (Y que nosotros, con nuestra postulación del barro, de la suciedad, de la contaminación de la filosofía en su entorno fáctico, venimos, con decisión, a restaurar. Digo *decisión* porque si de algo estamos seguros, a esta altura, es de la decisión.

Lo demás lo estamos viendo, lo estamos transitando con ustedes). En suma, la condena de Hegel es la condena de Marx. Y la condena de Marx expresa el deseo de los filósofos *post* de salir de la órbita marxista, de abandonar los pesares que la política soviética les acarrea y empezar a pensar desde otra dimensión.

Que será —lo hemos dicho— la dimensión Heidegger-Nietzsche. Bien, si Derrida, con remarcable honestidad, pregunta, a comienzos de los noventa, por el estruendoso silencio en torno a Marx —o por lo extraño que resulta que todos den por muerto a alguien: Marx, en este caso—, y habla, entonces, del fantasma de Marx que recorre la academia europea y norteamericana, podríamos nosotros preguntarnos: ¿por qué se le teme tanto a Hegel? Derrida escribe: «Siempre será un fallo no leer y releer y discutir a Hegel (…) Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. No habrá porvenir sin ello. No sin Hegel. No hay porvenir sin Hegel. Sin la memoria y sin la herencia de Hegel»[78]. Luego de la trampa, la confesión: en la cita de Derrida suplanté «Marx» por «Hegel». Quería que sintiéramos que con la misma fuerza y justeza sonaba el texto para Hegel.

Nuestro propósito es arrancar con Hegel como filósofo que expresa el hecho fundante de la Revolución Francesa, tal como lo hace todo el idealismo alemán (Fichte y Schelling y hasta podríamos incluir a Kant). Con Hegel, como el primer filósofo que reflexiona sobre *toda* la historia humana y no solo sobre su presente, como señaló Foucault que Kant lo hacía con la Ilustración.

Solo algo más: *para nosotros*, que reflexionamos en situación, que pensamos desde la periferia, ¿qué es Hegel? Es el filósofo que expresa la consolidación de la burguesía europea y su aptitud para iniciar su expansión imperial. Todo esto, no obstante, no hacemos, aquí, más que enunciarlo. Demostrarlo será una ardua tarea pero —también— nos permitirá ver un paisaje asombroso: el de la cabeza filosófica más destellante de la historia de la humanidad.

Clase 8

Hegel, dialéctica del Amo y el Esclavo

Entramos en Hegel. Sé que algunos se dirán: a partir de aquí no entiendo nada. O también: si la mano —con estas clases— ya venía difícil, ahora se va a poner imposible. Es, entonces, el momento de hablar sobre las dificultades de la filosofía. Pocos filósofos son más oscuros que Hegel, quizá ninguno. ¿Qué hacer? Tengo la pasión de la claridad. La pasión de entender y hacerme entender. Pero no soy Mandrake, el Mago. O David Coperfield, para ser más actuales. Lo que es difícil es difícil. Todos pueden entender todo si todos se esfuerzan. La comida masticada no la digiere uno. Y el Saber hay que digerirlo lentamente. Y eso lo tiene que hacer cada individuo, solo. Y hasta tiene que sentir el orgullo de hacerlo. La *simplificación* de los temas no es lo que aquí se va a encontrar. Lo que sin duda se encontrará es la *claridad* en la exposición de los mismos. Pero exponer claramente lo que es difícil no es eliminarle la dificultad. En fin, voy a un ejemplo del que suelo valerme: un tipo le pregunta a Einstein qué es la Teoría de la Relatividad. Einstein se la explica. El tipo dice: «No entiendo. ¿Podría explicármela de modo más simple?» Einstein dice que sí y se la explica de modo más simple. El tipo vuelve a decir que no entiende y pide un modo todavía más simple. Así, diez veces. Diez veces Einstein simplifica la explicación de la Teoría de la Relatividad para que este señor la entienda. Por fin, el tipo exclama: «¡Ahora sí! ¡Ahora la entiendo!» Einstein dice: «Me alegro, pero esa ya *no es* la Teoría de la Relatividad».

Tomando explícita una de esas verdades que se han instalado (y, en este caso, bien) en los análisis filosóficos, Herbert Marcuse empieza su ensayo *Razón y revolución* diciendo que el idealismo alemán ha sido considerado como la teoría de la Revolución Francesa. «A pesar de su agria crítica al Terror (escribe), los idealistas alemanes dieron unánimemente la bienvenida a la Revolución, llamándola aurora de una nueva era, y todos relacionaron los principios básicos de su filosofía con los ideales que ella representaba»[79]. No erraba Marx cuando célebremente dijo: «Los alemanes piensan lo que los franceses hacen». Es cierto que Alemania se sentía orgullosa de la Reforma luterana e incluso la veía como antecedente de la Revolución Francesa. Más cierto es que Alemania —en el comienzo del siglo XIX— seguía siendo una nación sin unidad, quebrada por conflictos internos, monárquica, lejos, muy lejos de los agitados eventos que le llegaban de Francia. Pero esto no habría de amedrentar a una cabeza de ambiciones universales como la de Hegel. Había, en principio, que tomar a Francia como concepto. Como surgimiento de una nueva era. Alemania —más tarde o más temprano— habría de encontrar los caminos de los nuevos tiempos. Los nuevos tiempos eran los de la burguesía. En Francia era la burguesía la que había hecho la Revolución y, en esa clase, se encarnaba el espíritu de la nueva aurora. La burguesía había llegado para quedarse y Hegel es quien habrá de pensar la universalización de la historia (que entenderá incluso como *acabamiento*) que la burguesía logra por medio de la toma de la Bastilla y la vehemente actividad de la guillotina. En Hegel, por otra parte, la crítica al Terror no restringe su entusiasmo por el *acontecimiento histórico-universal* que ha tenido lugar en el país vecino. Y este entusiasmo (si en algo se hubiera enturbiado) reverdece con la admiración que habrá de dispensarle al César de la burguesía: Bonaparte. «Según afirma Hegel (escribe Bernard Bourgeois), la *Fenomenología del espíritu* fue terminada la noche que precedió a la batalla de Jena»[80]. Esa batalla es, para Hegel, eso que —tal co-

mo a la Revolución Francesa— él define como *acontecimiento histórico-universal*, es decir, un acontecimiento en que se depositan los fines últimos (teleológicos, es decir, con relación a *los fines* de la historia) de la historia humana. Parece que vio pasar a Napoleón a caballo y dijo que había visto «al Emperador, alma del mundo»[81]. Cito por última vez (¿será así?) a Bourgeois: «Hegel admira en Napoleón al restaurador racional del Estado, que ha sabido unir el principio de la centralización exigida por la soberanía estatal y el principio de la participación exigida por el espíritu de libertad propio de la época»[82].

¿Qué tenemos hasta aquí? Tenemos a un filósofo alemán. Tenemos una revolución por medio de la cual la burguesía —aniquilando a la monarquía— se ha adueñado del poder total. Tenemos, entonces, a un filósofo que tiene que *pensar* ese acontecimiento. Su filosofía, en rigor, expresa ese acontecimiento y revierte sobre él otorgándole densidad conceptual. Quienes mejor piensan la Revolución Francesa no son los franceses, son los alemanes. Y más exactamente: Hegel.

Hay un hecho: la burguesía tiene *todo* el poder. La filosofía, hasta entonces (o sea, *hasta Kant*), no había podido pensar *toda* la realidad. Kant no piensa la cosa en sí. Es incognoscible. No hay, en Kant, un saber total. No lo hay porque Kant se rinde ante el empirismo inglés. Los ingleses hicieron su revolución, pero la pensaron en la modalidad de lo mercantil: la pensaron desde la coseidad de la empiria. Al hacerlo, no la transformaron en un hecho universal. No expresaron lo que implicaba la revolución burguesa. Kant, al someterse a la empiria de Hume, queda preso de la empiria que se le debe ofrecer a la sensibilidad en la estética trascendental. Llamemos, ahora, sustancia a la empiria. Hegel, que viene a expresar un *poder total*, tiene que instaurar un *saber total*. Ni se preocupa por el empirismo inglés. Piensa más en Kant y en su incapacidad para apropiarse cognoscitivamente de la cosa en sí. De *toda* la sustancia. No hay cosa en sí para Hegel. La burguesía, con su gran Revolución, se ha apoderado de la

cosa en sí. También debe hacerlo la filosofía. Que debe acceder a un conocimiento de la totalidad. Nada debe escapar —ahora— al poder del sujeto. ¿Cómo dar este paso? Para que el sujeto pueda apropiarse de *toda* la sustancia, la sustancia también tiene que ser sujeto. La sustancia no puede ser *otra cosa* del sujeto, así como el sujeto tiene que sustancializarse. Insistamos: Hegel quiere pensar toda la historia.

Es el pensador que quiere entregarle a su pensamiento la sustancialidad de toda la historia humana. Pero —al permanecer dentro del idealismo— tiene que hacerlo partiendo de un sujeto. Ese sujeto con hambre de universalidad debe ser universal. Entramos en la *infinitud de la razón* que define a la filosofía de Hegel. De aquí que la máxima fundamental de su filosofía esté expresada en el deslumbrante Prefacio a la *Fenomenología del espíritu* y diga: «Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también como *sujeto*»[83]. Hay un texto de Lukács al que —desde joven— suelo recurrir para explicar esto: «El ulterior avance desde el pensamiento metafísico [Kant, Schelling, Fichte] hacia el dialéctico no podía, por tanto, realizarse, dadas las circunstancias del desarrollo social y del científico, más que por la vía del idealismo. Pero desde el punto de vista idealista [por *idealista* entendamos la razón centrada en sujeto, el sujeto constituyente que constituye, da forma —Kant— a una realidad que no es él], una dialéctica de la realidad objetiva no es posible más que sobre la base del sujeto-objeto idéntico. Solo aceptando algo que rebasa la conciencia individual del hombre, pero sigue siendo a pesar de ello del orden del sujeto, del orden de la conciencia, solo cuando el idealismo ve en el movimiento, en el movimiento dialéctico de los objetos una vía de desarrollo que llega en el sujeto a conciencia de sí mismo, solo pues cuando el movimiento del mundo objetivo llega a unidad objetiva y subjetiva, real y de conciencia, con el conocimiento es posible una dialécti-

ca objetiva idealista o idealista-objetiva. El sujeto-objeto idéntico es, pues, la idea central de idealismo objetivo»[84]. En suma, el sujeto-objeto idéntico significa que el sujeto es la sustancia y la sustancia el sujeto. El sujeto puede apoderarse de toda la realidad porque la realidad también es sujeto. Se trata, en Hegel, no de la razón finita como en Kant, sino de la razón infinita. De aquí que Hegel —que es un dialéctico, método que es uno con la realidad, que es el alma del desarrollo histórico por medio de sus antinomias y de sus antagonismos— reproche a Kant no haber advertido que si la Razón se perdía en antinomias es porque se sometía a la empina y según Kant al trabajar sobre las síntesis del entendimiento y no sobre los datos de la realidad se perdía en contradicciones. No, dice Hegel, la Razón es contradictoria y dialéctica. ¡Qué cerca estuvo Kant! Pero su servilismo a la empiria de Hume le impidió llegar a fondo. Y llegar a fondo es ver que el sujeto y la sustancia son uno. Sujeto realizado y realidad subjetiva. O tomando el lenguaje que Hegel utilizará, sobre todo, en su *Lógica*: concepto realizado y realidad concebida.

Además, si Foucault le reconocía a Kant pensar su presente histórico en *¿Qué es la Ilustración?*, Hegel va mucho más allá en sus ambiciones acerca de la historia. Hegel se propone ser el primer filósofo que habrá de pensar la *Historia universal*. Hay una conocida frase que trasluce su interés por los acontecimientos históricos. Decía leer el diario todas las mañanas, actitud a la que llamaba su oración laica matutina. Tenemos, en suma, a Hegel colocado en la cima del mundo histórico, en el momento en que la humanidad ha llegado al acontecimiento histórico-universal de la Revolución Francesa. ¿Cómo se ha llegado hasta aquí? Esta es la materialidad que Hegel quiere pensar, todo el desarrollo de la historia humana que ha precedido a esta esplendorosa culminación y origen. Porque, en Hegel, la historia termina, pero termina para continuar de otro modo, *sabiéndose*. ¿Qué es esto? ¿Por qué la historia culmina? ¿Por qué a partir de Hegel continuará pero en la modalidad del Saber Absoluto, de

una historia autoconsciente? Esto tiene una respuesta deslumbrante porque deslumbrante es el *núcleo genético* del que Hegel parte para explicar la historia humana. Se trata de la *dialéctica del Amo y el Esclavo*.

Durante los años treinta —más exactamente: entre 1933 y 1939—, Alexandre Kojève, que había nacido en Rusia y emigrado a París, dio unas clases fundamentales en la Escuela de Altos Estudios de París. Se consagró, Kojève, a una lectura de Hegel con marcas de Marx y Heidegger. Se consagró, también, a una sola obra de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*, y sus puntos más altos llegaron en el análisis del capítulo IV, sección A. Es el apartado que aborda el tema del señorío y la servidumbre. Acaso esos cursos no habrían pasado a la historia si no fuese por el más que selecto lo auditorio con el que contó Kojève. Coincidieron ahí Georges Bataille, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Eric Weil, Pierre Klossowski, Raymond Aron, Raymond Queneau, algunos otros y, se dice, Jean-Paul Sartre, de quien no se tiene seguridad, aunque sí es absolutamente comprobable (sobre todo en la lectura de *El ser y la nada*) que Sartre, al menos, manejó los apuntes de esas clases y los utilizó intensivamente. De esta forma, su primera gran obra, *El ser...*, es una genial relectura de *Ser y tiempo* pasada por los apuntes de Kojève. Esto no tiene por qué afectar la «originalidad» de Sartre. Es muy discutible el concepto de «originalidad». De todas formas, Sartre nunca ocultó sus fuentes, arte que, en Jacques Lacan, llegaría a extremos admirables: pocos escamotearon de modo tan entusiasta sus influencias o sus apropiaciones.

Si bien no sería adecuado tomar exclusivamente la interpretación de Kojève para exponer la dialéctica del Amo y el Esclavo, no es menos cierto que la tentación es fuerte. Sobre todo por la influencia que tuvo en gran parte de un pensamiento francés que fue fructífero y que logró difusión universal por medio de la *moda* del existencialismo de posguerra. Además —y vuelvo aquí a mis viejos y queridos maestros hegelianos: Ansgar Klein y An-

drés Mercado Vera— fue allá, por Kojève, como recibí la enseñanza de ese deslumbrante pasaje de la *Fenomenología*. Confieso que, aún, es para mí la más fructífera[85].

Se trata, para Hegel, de explicitar el *núcleo genético* de la historia humana. Para eso sorprende al ser humano en el momento en que, en lugar de tener una relación de conocimiento con el objeto, con la empiria, tiene una relación *deseante*. Este hecho le permite decir que el hombrees, ante todo, deseo. Hay dos tipos de deseo. Primero, deseo de cosas naturales. Aquí, el deseo no pasa de ser un *deseo animal*. Como vemos, el deseo del hombre no habrá de ser deseo de cosas naturales; el hombre habrá de desear *otra cosa* para ser humano. Porque el deseo de las cosas naturales lo comparte con quienes no son hombres: con los animales, cuya inmediatez con la cosa deseada los lleva a consumirla. El hombre, lejos de desear cosas naturales, desea deseos. Desea los deseos de los otros hombres. Lo que hace que un hombre sea tal es su deseo de deseos. Su deseo de otros deseos. Si tenemos, de este modo, una comunidad de deseos que se desean observamos que el deseo humano tiene una dimensión social. Solo en una sociedad humana puede surgir, establecerse una sociedad de deseos deseantes. Debemos entender por deseo el deseo de reconocimiento.

Lateralidad

Nos permitiremos aquí una nueva imprudencia: *Hegel inventó a Husserl*. Las fuentes de Sartre —las que explican al Sartre fenomenólogo de su primera etapa, la anterior al marxismo— son: Hegel (el deseo que desea deseos), Husserl (la fenomenología, la intencionalidad de la conciencia), Heidegger (el estado de arrojo

del *Dasein*) y Kojève (lectura heideggeriana de Hegel). Volvamos: Hegel inventó a Husserl. Esta conciencia hegeliana que desea deseos barre con toda la estructura gnoseológica del idealismo. Antes en Kant, pongamos— la relación del sujeto con la empiria era una relación de conocimiento del objeto. En Hegel, el objeto es otro hombre. Otra conciencia. Otro, deseo. Estamos, aquí, en el plano existencial. Pero también en el fenomenología). Lo propio de la conciencia fenomenológica es estallar hacia fuera. El gran descubrimiento de Husserl reside en establecer una conciencia que está toda ella arrojada al mundo. A esto le llama *intencionalidad de la conciencia*. La conciencia husserliana es, en tanto conciencia intencional, «la tradicional conciencia que "digiere", o ingiere al menos, el mundo exterior, [sino la que] revela una conciencia que dispara hacia" [Sartre]; una conciencia, en suma, que no *es* nada, salvo una relación con el mundo»[86]. Más adelante, en un pasaje que titula «Nota sobre Hegel y Husserl», Lyotard insiste: «La conciencia es siempre conciencia de, y no existe ningún objeto que no sea objeto para»[87]. ¡Cómo citaba Lyotard a Sartre en estos años! Después, constituido en adalid de la posmodernidad, lo olvidó por completo: si-silencio. Volviendo otra vez: la conciencia deseante de Hegel no intenciona sobre un objeto sino sobre otro deseo, el cual, a su vez, intenciona sobre ella. *Hay un choque de intencionalidades. Hay una beligerancia de intencionalidades*. La intencionalidad, en Hegel, vive en estado de conflicto. En resumen: 1) La conciencia del deseo hegeliano estalla hacia fuera, como habrá de proponerlo la intencionalidad fenomenológica de Husserl; 2) El «afuera» del deseo no es una «cosa». Lo es, sí, el afuera del animal, que desea «cosas naturales»; 3) La conciencia deseante desea de-seos; 4) Al ser *deseo* la conciencia no tiene «contenidos». Es un vacío. To-da ella está arrojada hacia el deseo que desea. Al ser un vacío esta con-ciencia es *nada*. Tiene que darse el ser sometiendo a la otra conciencia. Su contenido» será el reconocimiento, por sumisión, del otro deseo. He-gel, vía Kojève, inventó a Sartre. Si

todo deseo —por estar arrojado hacia otro deseo— deja vacía a la conciencia, toda conciencia es una nada. El animal, al desear una cosa, no desea una nada, desea un ser y no sale de la esfera cósica del ser. De aquí que Sartre titule a su primera gran obra *El ser y la nada*.

Esta «lateralidad», esta nueva «imprudencia», tiene el sentido de exhibir la interna trama de la filosofía. Si dijimos que no hay, en filosofía, «galería de los héroes del pensamiento» que podrían ser estudiados uno por uno, estancos y autónomos en su propio territorio, sino que la filosofía es una urdimbre dialéctica, un ir y venir, una influencia retroalimentada entre hombres que se han dedicado a pensar y que toman y reciben ideas que vienen del pasado y hasta del futuro que piensan o dibujan en su imaginación, es para hablar de las pasiones que habitan este saber; y de su historicidad áspera y contaminada.

Deberá, también, quedar claro que estas *imprudencias* no pretenden significar más que eso: un cierto gesto con alguna osadía temática. No pretenden abrir ninguna puerta que no haya sido abierta. En filosofía, pocas veces se abren puertas nuevas. Se trata más precisamente de una nueva organización de materiales ya trabajados. O de un matiz, dado por un punto de vista diferente, *lateral*. Al cabo, más de uno ha dicho ya que Kojève ha puesto a Heidegger como precursor de Hegel.

El hombre puede desear una *cosa*, pero si la desea la desea humana mente: la desea si otro hombre la desea. Impongo mi deseo al de este y o obligo a reconocerme en mi superioridad y a reconocer mi derecho a la cosa. No habría —y aquí reside la agudeza de este análisis— un deseo *inmediato* de la cosa. El hombre no desea una cosa de modo inmediato, como el animal, sino *mediato*. La desea porque otro la desea y la desea para imponerse a este otro y hacerse reconocer por él. Ahora bien, si desea la cosa para lograr que el otro, sometiéndose, deje de desearla y se la entregue desistiendo de ella, vemos que eso que en verdad desea

sigue siendo el deseo, el reconocimiento del otro. ¿Cómo es esta lucha por el reconocimiento?

El deseo humano no es biológico. El deseo de reconocimiento no es un deseo biológico. Sería biológico si deseara una cosa para consumirla, alimentarse. El deseo no quiere comida. Su hambre es otra. Es un hambre no-biológico. Es hambre de deseos. Hambre de reconocimiento. Al estar en una comunidad de deseos se está en una comunidad de antagonismos. De enfrentamientos. Se trata de la *lucha por ser reconocido*. De las dos conciencias que se enfrentan ninguna es el Amo, ninguna el Esclavo. Estas dos *figuras* son resultado de una lucha. En esa lucha, una de las dos conciencias teme morir. La otra, no. En una de las dos conciencias el miedo a morir es más fuerte que el deseo de reconocimiento. Es decir, yo quiero que la otra conciencia, la que me enfrenta se me someta y me reconozca. Sobrellevo esta tensión hasta donde puedo De pronto el *miedo* le pone un límite a mi deseo. La otra conciencia no se me somete. Descubro *en ella* que está dispuesta a luchar hasta morir. Peor aun: descubro *en ella* que no le importa morir. Que no piensa en la muerte. Que solo piensa en su deseo y en cómo saciarlo. *Porque el deseo, ante todo, es deseo del deseo*. (Ya vamos a ver, al estudiar a Nietzsche, como la voluntad de poder es, y también *ante todo*, «voluntad de la voluntad». Y que este retorno sobre sí de la voluntad, este incesante quererse a sí misma, bien puede entenderse como el «eterno retorno» en Nietzsche). Al ser, el deseo, esto, es decir, deseo del deseo, no cabe en él otra posibilidad más que darse satisfacción, volverse real: ser reconocido y someter. De los dos deseos enfrentados, el deseo que es más deseo de su deseo que el otro del suyo es el que somete. Al desear tan extremadamente mi deseo no le temo a la muerte. El otro deseo, el que cede, *teme más a la muerte de lo que desea a su deseo*. Ya que si deseara a su deseo no temería morir.

Se resuelve, así, la lucha por el reconocimiento. Una de las dos conciencias teme morir. Morir es un hecho biológico. Morir es

un hecho de la naturaleza. Ergo, la conciencia que teme morir *se animaliza*. Se hunde en la inhumanidad. Se hunde en lo natural. Por decirlo así, se biologiza. La otra conciencia, la que no teme morir, demuestra que, para ella, el deseo del reconocimiento es mayor que su miedo a la muerte, el cual, además, no ha exhibido existencia alguna. No sería apropiado decir que, en la conciencia del Amo, hay *más* deseo de reconocimiento que miedo a morir. Esto sugiere que hay *algo* de miedo a morir, y que ese algo es *menor* que el deseo de reconocimiento. No: en la lucha del reconocimiento, la conciencia que logra someter a la otra, la del Amo —o más exactamente: la que será el Amo— no tiene ningún miedo a morir: *toda ella es deseo de su deseo, deseo de ser reconocida.*

Hemos llegado en este momento de la dialéctica a establecer las figuras del Amo y del Esclavo. La historia será, en Hegel, la interacción de esas dos figuras. El hombre nunca es sola y meramente *hombre*. Es Amo o es Esclavo. Habría que establecer asimismo que una sociedad es una sociedad de existencias autónomas (amos) y existencias dependientes (esclavos). La *Historia universal* sería la del antagonismo de estas dos fi-guras dialécticas. Si introducimos ahora el concepto de *devenir* en tan-to concepto clave del desarrollo histórico vemos que este antagonismo (Amo-Esclavo) tiene que *superarse*. Tiene que devenir.

En el punto (B) de este capítulo Hegel introduce un texto sorprendente O por decirlo con mayor exactitud: un texto sorprendente en un texto sorprendente. El punto (B) se titula: «El temor». La conciencia que ha temido morir ha experimentado, «*En ella misma, de hecho*, esta ver dad de la pura negatividad»[88]. Sigamos a Hegel en su lenguaje críptico y genial: «En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo a la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse en ella cuanto había de fijo»[89]. Se

dice que *Ser y tiempo* (1927) es el más grande libro filosófico desde la *Fenomenología del espíritu* (1807). Hay gran filosofía en Marx. Y hay gran filosofía en Nietzsche. Pero si hablamos de obras en sí mismas acaso sea cierto y acaso entre el texto hegeliano de 1807 y el heideggeriano de 1927 no haya cimas tales. Digo esto para señalar la *marca* de Hegel en Heidegger. Cuando Heidegger aborda la cuestión de la *angustia* establece una diferenciación entre miedo y angustia. El miedo es siempre miedo de *algo*. La angustia, no. Sé, siempre, de qué tengo miedo. No sé por qué estoy angustiado. Ni puedo saberlo. Porque no hay *algo* que me angustie. La angustia me devela la *nada*. Y la nada me abre el horizonte de la muerte. Bien, es lo que Hegel ha pensado sobre el Esclavo. El Esclavo siente en-sí la *pura negatividad*. El Amo, al inferirle el miedo a la muerte, se la ha hecho sentir. Por ese motivo es que Elegel escribe: «el señor absoluto». El señor es «absoluto» porque es la pura negatividad. Si no es reconocido, matará. De aquí que Hegel señale que la conciencia que teme morir se ha sentido «angustiada». Pero no «por esto o aquello». Esto sería lo que Heidegger llamaría el miedo o el temor de *algo*. La conciencia hegeliana se angustia por la negatividad absoluta. La angustia, en Hegel, es ser-para-la-muerte. La angustia surge con la real posibilidad de la pérdida de «la esencia entera». Acaso la conciencia que padece la negatividad pura del Amo no se angustie por el Amo. Angustiarse por el Amo sería angustiarse por *algo*: el Amo. No: la conciencia que se angustia se angustia por la negatividad absoluta, por la muerte. La muerte no es algo. El miedo es algo: le tengo miedo a los trenes, a las verduras, a los líquidos, al portero de mi edificio o… al Amo. La angustia, al revelarme la nada, no le teme a algo: ni a esto ni a aquello. Si la angustia le temiera a *algo*, no sería la angustia, sería el miedo. La angustia me devela —insistamos— la pura negatividad, la absoluta negatividad, la muerte. Ni siquiera muerto voy a *ser* algo. Morir es *dejar de ser*.

¿Qué le sucede al Amo? El movimiento dialéctico que traza Hegel ya va tomando consistencia. Primer momento: las conciencias enfrentadas. Segundo momento: el Amo niega al Esclavo. Nos dirigimos al tercer momento. Prestemos nuestra atención a la figura del Amo.

El Amo se relaciona con la *cosa* (la materialidad) de modo *mediato*. Si su relación con la cosa fuera inmediata, el Amo la consumiría él mismo. Pero lo que el Amo consume *no es* la cosa, sino que es la cosa tal como el esclavo la ha trabajado. El Esclavo, por serlo, trabaja la cosa y se la entrega al Amo. El Amo, entre él y la cosa, ha puesto al Esclavo. El Esclavo trabaja y transforma la cosa, la materia, la naturaleza, el Amo la goza. Citemos a Hegel: «El señor se relaciona *con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo*»[90]. Sigamos: «El siervo (…) se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumar su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*»[91]. Recordemos a Jack el Destripador, es decir, "vamos por partes". 1) El siervo, al trabajar la cosa, la niega en lo que *es*. El trabajo transforma la materia, nunca la deja como es. Al hacerlo, la *supera*. Va más allá de la empiria originaria. Al cabo, negar lo que es y transformarlo (es decir, negar la materia en lo que es y transformarla) es el núcleo genético de la *cultura*. El Esclavo supera la cosa y la recupera para la cultura, transformándola; 2) La cosa es *independiente* para el Esclavo porque no es suya, de aquí que no pueda destruirla, consumiéndola. Que la cosa sea *independiente* para el Esclavo es lo que lo obliga a retener su goce, no consumirla y transformarla, dando origen a la cultura.

Otra vez: ¿qué ocurre con el Amo? Dijimos que el Amo se relaciona con la cosa de un modo mediato, porque entre él y la cosa ha puesto al Esclavo. Notemos, quizás insistiendo, que el Esclavo también se relaciona con la cosa de modo mediato, porque entre él y la cosa está el miedo al Amo. Si el Esclavo no temiera

al Amo consumiría la cosa y su relación sería inmediata, goce. Pero tiene miedo y ello lo lleva a trabajar la cosa, transformándola. Una vez transformada, se la entrega al Amo. Y aquí —*exactamente aquí*— es donde la cosa, para el Amo, se transforma en *inmediata*. El Amo es pasivo frente a la cosa. El Esclavo es activo, creador. Pensemos, todavía más, en la relación del Amo con la coseidad. «Por lo contrario (escribe Hegel), a través de esta mediación [la del esclavo], la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en la pura negación de la misma [de la cosa] o en el goce»[92]. El Esclavo había logrado sublimar su apetencia de la cosa. Al sublimarla, trabaja. Contiene su apetencia. El Amo no contiene su apetencia: encuentra su satisfacción «en el goce»[93]. La apetencia del Esclavo no puede realizarse porque la cosa, para él, es *independiente*, por ser del Amo. Sigue Hegel: «En cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa [depende de la cosa, se somete a ella, solo se relaciona con ella por un goce que no puede sino saciar] y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma»[94].

En el parágrafo siguiente, al que Hegel llama «La formación cultural», aborda el modo en que tiene lugar el trabajo del Esclavo. Advierto, aquí, que he seguido más a Hegel que a Kojève. O un poco a uno, un poco a otro. También, ya que de confesiones se trata, confieso que introduje varios desarrollos propios. No quería privarlos de entrar en ciertos crípticos pero fascinantes textos del maestro de Jena. Bien, ¿qué es el trabajo del Esclavo? Escribe Hegel: «El trabajo, por el contrario [“por el contrario” a la actitud del Amo], es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*»[95]. El Esclavo se «forma» trabajando para el Amo. La palabra alemana *bildung* expresa esa realidad del Esclavo. Se produce aquí una negación de la negación: el Esclavo trabajador (que reprime su apetencia, que contiene la «desaparición» de la cosa para «transformarla» y dar origen a la

cultura, algo que vuelve «formativo» al trabajo) niega al Amo pasivo del goce. Llegaríamos a una síntesis final en la cual la cultura elimina las figuras del Amo y el Esclavo en una sociedad que contenga a ambos. Esta síntesis final será, en Hegel, el Estado.

Hay otro aspecto de insatisfacción para el Amo. Volvamos al exacto momento en que somete al Esclavo y logra su reconocimiento. ¿Quién, en verdad, lo está reconociendo? Un Esclavo. Es decir, *no un ser humano, sino una mera cosa que tiene miedo a morir, un ente natural.* Tampoco el Amo podrá ser reconocido por los otros Amos. Todo Amo prefiere morir antes que reconocer servilmente a otro. En suma: el Amo *nunca* podrá alcanzar su satisfacción. De aquí que Kojève insista en algo que nos importa mucho porque será fundamental para estudiar a Nietzsche: *la historia es la historia del esclavo trabajador.* La aparición del Amo en el devenir histórico solo tendría el sentido de engendrar al Esclavo. El Esclavo, mediante el trabajo formativo (*bildung*), suprime dialécticamente (*aufhebung*) al Amo y al hacerlo se suprime él como Esclavo y posibilita el desarrollo de la historia. Damos por concluido aquí uno de los desarrollos más admirables de la historia de la filosofía. Podríamos decir, retomando nuestra pregunta *qué es la filosofía*, esto, la dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel, *es* filosofía.

Lateralidad

Vivimos en una de las ciudades más «psi» del planeta. A muchos de ustedes habrán sonado más que familiares algunas palabras que aparecen en el texto hegeliano: goce y deseo, sobre todo. Trataremos de ver un poco el uso que ha hecho Lacan de

ellas. Pero, en principio, baste señalar que las mismas revelan hasta qué punto la asistencia de Lacan a los cursos de Kojève influyeron en sus textos (escasos) o en sus seminarios (caudalosos).

Esta «lateralidad» será cinematográfica. La dialéctica del Amo y el Esclavo ha tenido expresiones valiosas en ese arte. Una, de los tempranos años sesenta (o, para ser más exactos, de 1963), fue dirigida por el británico Joseph Losey: *El sirviente*. Tuvo un guionista de lujo: el dramaturgo Harold Pinter. Y un no menos lujoso *cast*: Dirk Bogarde, James Fox, Sarah Miles. Leonard Maltin, que no tiene la más leve idea acerca de la procedencia filosófica del film (no creo que Maltin conozca algo sobre Hegel), revela, sin embargo, la inocultable fuente de Pinter y Losey: «Pérfida (*insidious*) historia de degradación moral en que el sirviente Bogarde se transforma (*becomes*) en el amo de su empleador Fox»[96].

El otro film (diferenciado estéticamente del de Losey pero no menor en calidad y potencia) es *La gran comilona*, que expresó el punto más alto de la colaboración entre el realizador italiano Marco Ferreri y el guionista español Rafael Azcona. Además, contó con los mejores actores que el cine europeo tenía en ese momento. O, al menos, con cuatro de ellos. No solo interpretaron a los cuatro personajes centrales, sino que les entregaron sus nombres. Marcello Mastroianni hizo a Marcello, Ugo Tognazzi a Ugo, Philippe Noiret a Philippe y Michel Piccoli a Michel. Y una notable actriz —Andrea Ferreol—, que luego trabajaría con Francis Girod, Philippe de Broca, Salvatore Samperi, Bruno Gantillon (...), Fassbinder, Monicelli y Scholondorff (en *El tambor*), haría la parte de *Andrea*, una maestra excesiva, muy gorda y muy dispuesta a satisfacer los deseos sexuales de los cuatro hombres.

Son cuatro personajes que pertenecen a la alta burguesía y se encierran en una casa de las afueras de París para comer hasta matarse. Escribe Augusto Torres: «Durante la cena comienza

una particular orgía a base de una calculada mezcla de gastronomía, sexo y escatología que se prolonga a lo largo de otros tres días y finaliza en la mañana del cuarto»[97]. Para Torres, el film explícita «a través de la comida (…) una dura y eficaz crítica a la sociedad de consumo» (pág. 309). Para Juan Carlos Frugone —en un trabajado libro que dedica a Rafael Azcona—, «los personajes se van convirtiendo en símbolos de una sociedad que solo aspira a la saciedad»[98]. Retomemos este apunte de Frugone: *los personajes son símbolos de una sociedad*. Lo que *La gran comilona* viene a anunciar es que la burguesía habrá de morir víctima de su propia gula. Como vemos, estamos en presencia de un film que —a la vez— se propone como una lectura de la historia, que hace de la historia un relato. Estamos, así, en presencia de una filosofía de la historia, ya que toda filosofía de la historia estructura a la historia como un relato. Pienso, aquí, en el ajustado concepto de *relato* que instrumenta Lyotard en *La condición posmoderna*, libro que hemos dejado atrás pero no necesariamente en totalidad. Por otra parte, cuando Jacques Lacan habla de la estructuración de la realidad como ficción también alimenta esta temática.

El relato de *La gran comilona* implanta un determinismo histórico que encuentra su fundamento en el deseo de la burguesía, deseo que —compulsivamente— busca su satisfacción a través de la comida, símbolo de la abundancia y del poder. Pero ese deseo (y aquí el relato adquiere un sesgo optimista) es tan insaciable que llevará a la burguesía a morir intentando saciarlo. Estamos, en suma, ante una clase condenada históricamente, algo que se pensaba desde la teoría y desde la militancia y la emocionalidad en los años setenta, fecha del film de Ferreri.

«Sin embargo, no. Y de aquí el imperativo de reflexionar *otra vez* sobre esta temática. *La burguesía sigue comiendo, pero no muere*. Los que mueren —de hambre o de insignificancia histórica y existencial— son los des-echados, los que ni siquiera acceden al nivel de significación del esclavo. Quienes, como vimos,

tampoco pueden satisfacer el deseo de reconocimiento de los amos. Porque uno podrá discutir ciertas —muchas o pocas— cosas de Lacan, pero no algunas ricas proposiciones. Cuando Lacan (basándose en Hegel y en la inspiradísima lectura que de Hegel hiciera Alexandre Kojève) dice que el deseo es "el deseo del deseo del Otro", es decir, el deseo de que el Otro me reconozca, advertimos que el amo de hoy —al hundir al Otro en la no-significación— no anhela ya su deseo, puesto que lo ha suprimido al condenarlo, digámoslo así, a la animalidad. El amo come en soledad. No come para suicidarse, no come para morir, come para prolongar y reproducir su existencia histórica. Pero suprime la dialéctica al eliminar el trabajo, al no incorporar al esclavo a la significación del trabajo. Así, la historia, hoy, *por primera vez*, es solo la historia de la gula de los amos. Un relato sin antagonismos. En suma, un no-relato. Que entrega a la historia a su fin, entendido como destrucción. Un fin más cerca del desierto del nihilismo nietzscheano, que del optimismo neoliberal del módico Fukuyama»[99].

Este texto es *anterior* al acontecimiento histórico-universal de las Torres Gemelas. El Otro que, en el esquema dialéctico, era el esclavo o, en la lectura que hará Marx, el proletariado, es ahora el terrorismo islámico. La gula de los amos lo señala como el Otro, porque esa gula se alimenta de la riqueza de sus productos energéticos, de su petróleo. Hoy, el Otro del Amo, no le entrega su alimento, o se lo retacea y lo ataca desde un irracionalismo histórico que solo busca la destrucción, como la busca el Amo en su desesperada rapiña del alimento prohibido, negado por el Otro. El enfrentamiento no parecer tener resolución dialéctica y arroja a la historia a esta forma de barbarie destructiva —para colmo: nuclear— que hoy presenta.

Clase 9

Hegel, dialéctica y política

a Ansgar Klein, *in memoriam*

La vulgata sobre la dialéctica suele humillarla en tres momentos que son señalados como: 1) tesis; 2) antítesis; 3) síntesis. Ocurre que Hegel no utiliza este léxico conceptual y ocurre que hace bien en no hacerlo. De modo que podemos dejarlo de lado. La dialéctica está hoy cuestionada en ámbitos *fashion* de la academia norteamericana. Desde hace ya unos años se consagran a demostrar su innecesariedad. La promociona-da crisis del marxismo —que habría arrastrado al hegelianismo— les permite arrojar sobre la dialéctica todo tipo de improperios filosóficos. Sobre todo uno: se trataría de una forma del pensamiento metafísico. La dialéctica sería una metafísica de la historia: un sujeto sustancial que se desarrolla internamente por los hechos entregándoles un encadenamiento y una linealidad y una coherencia de la que carecen. Veamos, en principio, qué entendía Hegel por dialéctica. Con Marx veremos por qué este se aferró también a esa metodología que el dogma soviético llevaría al paroxismo. Como sea, la palabra «dialéctica» ocupaba en las conversaciones «cultas» de los sesenta la misma agobiadora omnipresencia que las palabras «goce», «deseo», «rizoma», «deconstrucción» o «acontecimiento» tienen aún hoy en las charlas entre lacanianos o posmodernos o críticos de literatura o multiculturalistas.

Dios ha muerto

Empecemos por las flores. Fechado en Nuremberg, en marzo de 1812, Hegel escribe un Prefacio a la 1.ª edición de la *Ciencia de la lógica*. Instala, en él, el alma de la dialéctica: lo *negativo*. Antes de la presencia de lo negativo «la vida parecía transformarse en el alegre mundo de las flores, entre las cuales, como se sabe, no hay ninguna que sea *negra*»[100].

De modo que podemos —inicialmente— señalar a lo negativo como la flor negra, o, si se prefiere, la flor maldita del pensamiento. *La historia avanza por su lado malo*, gustará decir Hegel. En suma, lo negativo es el alma del proceso histórico.

La dialéctica *no es* un método. No hay un *método* dialéctico. Postular tal cosa significaría que hay —por un lado— un método y —por otro— una *cosa* o *materialidad* a la que ese método se aplica. *La dialéctica es el automovimiento interior de la cosa*. La realidad *es* dialéctica. Al serlo, es ella la que entrega el método, dado que el método está en ella. No hay un método dialéctico, hay una realidad dialéctica. Esta identidad entre método y objeto es otra formulación de la identidad entre sujeto y sustancia. La dialéctica es el modo en que la sustancia se desarrolla y es el modo en que el sujeto se piensa. Las cosas suceden al mismo tiempo. Toda la historia humana es el autodesarrollo de un sujeto universal que en tanto deviene toma conciencia de sí. Ese sujeto universal es la historia humana. No hay exterioridad de las cosas ni trascendencia de Dios. La historia es inmanente. No hay nada que trascienda la historia humana. No hay nada *más allá* de ella. Ella es pura inmanencia. También, en Hegel, *Dios ha muerto*. Acá podríamos decir que Hegel diviniza la historia y tendríamos razón, en tanto hace de la historia un absoluto. Y también podríamos decir que Hegel humaniza la historia en tanto son los hombres quienes la hacen. Lo universal (lo absoluto-histórico) se desarrolla por medio de lo particular (los individuos actuantes en la historia). Hay aquí una dialéctica entre lo

finito y lo *infinito*. Cuando Hegel dice que nada grande se hace en la historia sin pasión di-ce que son las pasiones de los individuos las que entregan la urdimbre de la historia. Son las pasiones finitas de los protagonistas individuales de la historia las que permiten la constitución del sujeto absoluto que será la historia humana. Por medio de ellas se realiza. Y, en ellos, en esos pasionales individuos que traman una historia cuya finalidad desconocen pero que no existiría sin ellos, ya que es a través de ellos que se desenvuelve, toma conciencia de sí. Todo el desarrollo de la historia humana es el desarrollo de un sujeto que en tanto se desarrolla *se sabe*. La historia es el proceso de la conciencia de sí. Esta conciencia de sí culmina en la filosofía hegeliana como ese momento en que lo real sabe que ha llegado al Saber absoluto. Insistamos: con Hegel desaparece toda divinidad trascendente. La divinidad se hace inmanente. Hegel diviniza —haciendo de ella un absoluto— la historia humana. Pero esta divinización depende de la finitud: es por las pasiones de los seres finitos que lo absoluto se realiza, sabiéndose. Es en ellos donde toma conciencia de a y es en la filosofía hegeliana donde llega al Saber absoluto: ahora el sujeto sabe que toda la realidad es su concepto y la realidad es realidad concebida. Concepto realizado y realidad concebida, he aquí la perfecta fórmula del absoluto hegeliano. Sujeto sustancializado y sustancia subjetivizada.

La astucia de la razón

En el desarrollo histórico se da una dialéctica entre lo finito y lo infinito.

Lo infinito se realiza a través de lo finito. Hegel llama *mala infinitud* a la que no es mediada por la finitud. De aquí su crítica

a la intuición intelectual de Schelling, que atraparía a lo absoluto de inicio, sin un proceso de mediaciones. Hegel dirá una frase famosa: Schelling propone lo absoluto «como un pistoletazo». Toda verdad es, en Hegel, verdad devenida. Todo lo que surge al ser surge para negarse, para destruirse, para volverse otra cosa de sí y luego recuperarse en un nuevo paso dialéctico. Les propongo que reflexionemos sobre la belleza de este pensamiento. ¿No logra la vida de cada uno de nosotros mayor hondura y densidad a medida que crece de ruptura en ruptura? ¿Qué es lo inmediato sino solamente la inocencia, la frescura de lo inmediato, la liviandad del inicio? ¿No es la existencia un perpetuo aprendiza-je? ¿Qué decían los griegos cuando hablaban de la filosofía como el arte de prepararse para morir? La existencia es la aventura de crecer en medio de lo negativo. En todos nosotros hay —creo que inevitablemente— una ruptura esencial. Hay un tiempo en que nos creemos inmortales. La muerte es algo externo, algo que le ocurre a los otros. Hay otro tiempo en que sabemos que la muerte es nuestro destino inevitable. En medio de esas dos certezas está la gran ruptura de la existencia. A) La muerte es algo ajeno. Le sucede a los otros; B) La muerte es mi muerte. Me sucederá también a mí y no hay nada que pueda hacer para evitarlo. He aquí la negación dialéctica, la presencia de lo negativo, la pérdida de la inocencia.

Este desarrollo de mediaciones dialécticas (que avanzan por negaciones y negaciones de negaciones) es, para Hegel, lo propio de la vida del Espíritu. Lo propio de la Historia y lo propio de la existencia. Los individuos hacen la historia ya que esta (que es infinita) se desarrolla por medio de lo finito. Incluso Hegel llama *astucia de la razón* al sacrificio que los individuos hacen de sus existencias, entregadas a sus fines individuales, en beneficio del desarrollo de lo universal. En el célebre pasaje de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* escribe:

«Lo particular es, casi siempre, demasiado pequeño frente a lo universal; es así como los individuos quedan sacrificados y

abandonados. La Idea [lo absoluto, lo universal] paga el tributo de la existencia y de la caducidad no por sí misma, sino mediante las pasiones de los sujetos»[101]. Lo absoluto se realiza por medio de las pasiones individuales, son ellas las mediaciones del proceso histórico, son ellas las que pagan el precio de la «caducidad». Lo absoluto sigue su desarrollo, pero no habría infinitud sin la finitud de los individuos particulares. Tenemos otra vez un proceso de mediaciones dialécticas. Esta valoración de lo individual es paralela a la valoración de lo negativo. No hay infinitud sin finitud por medio de la cual se despliegue y se realice. El absoluto no es «un pistoletazo». Todo comienzo es incompleto, abstracto. La dialéctica hegeliana puede decir la frase del Mefistófeles de Goethe: «*Soy el espíritu que todo lo niega*». De aquí la crítica a Spinoza, que había postulado una sustancia *en sí* y que se concebía *por sí*. O sea, la postulación spinoziana era la de una *sustancia autoconsciente*. Pero —según el enfoque de Hegel— la autoconciencia surge con el devenir de las mediaciones. No hay autoconciencia sin negación de la sustancia. La sustancia spinozista queda inmóvil en su rigidez. Hegel reconocerá algo: «Ser spinozista es el punto esencial de toda filosofía»[102]. ¿Por qué? Porque Spinoza postula una sustancia autoconsciente. Por decirlo en términos que nos son conocidos: un sujeto sustancialista y una sustancia subjetivada. Por decirlo como lo dice Spinoza: «Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí», definición III de la primera parte de la *Ética*. Pero ¿y el desarrollo? No hay verdad *inmediata. Toda verdad es mediación*. Dice Hegel de Spinoza: «Es el momento de la negatividad lo que se echa de menos en esta inmovilidad rígida, cuya única operación consiste en despojarlo todo de su determinación, de su particularidad, arrojándolo así a la Sustancia única y absoluta en la que aquello desaparece y toda vida se apaga dentro de sí»[103]. Desde comienzos de los sesenta —en especial con la filosofía de Gilles Deleuze— se produce una *recuperación* de Spinoza. Esta recupe-

ración se continúa en Toni Negri, Michael Hardt y Paolo Virno[104]. 123

Lateralidad

Uno sabe que, en un texto, el lector puede retornar sobre lo escrito, releerlo y llegar, de este modo, a la comprensión de algunas oscuridades sobre las que el expositor, por sentir su impotencia ante un pensamiento como el de Hegel, desea regresar y exponer de otro modo. ¿Habrá sido el más adecuado el modo expositivo que elegimos? ¿Y si buscamos por otra parte? Me valdré, para ello, de las *lateralidades*. Entre otras cosas, también sirven para esto.

Con Epstein ocurre que él explica Hegel mejor que yo. Es decir, mi *alter ego* sabe mejor Hegel que yo. Sigámoslo. Pablo Epstein está con tres compañeros de la carrera de filosofía en una playa de Punta Mogotes, de noche, y hablan, no casualmente, de esa temática. Epstein se propone exponerles los fundamentos de la filosofía hegeliana. Así, dice:

«Que la sustancia haya devenido sujeto le permite a Hegel pensar la historia y la política. ¿Cómo, en efecto, pensar la historia y la política desde el sujeto, sin hacer, a la vez, de ese sujeto un sujeto infinito, sustancial, capaz de pensar la historia y la política porque la historia y la política son su producto, su realización autoconsciente? Así, cuando Hegel dice *lo verdadero es el todo* está diciendo lo verdadero es la historia como autodespliegue del Espíritu. Es simple, compañeros: Hegel tenía, luego de la Revolución Francesa, que adueñarse de la historia desde el pensamiento, desde la conciencia, desde el sujeto. Hizo, entonces, de la historia un sujeto. Un sujeto historizado y una historia subje-

tivada, consciente, racional. De aquí su frasecita, ¿no? Esa: "Todo lo racional es real y todo lo real es racional".

»Bien, ¿qué supone todo esto? Supone los conceptos de *necesidad* (el desarrollo histórico no es contingente, sino necesario), de *negatividad* (toda formación histórica es contradictoria, lleva en sí el germen de su autodestrucción y se destruye para dar surgimiento a otra forma histórica que la contiene, a la anterior, ¿no?, en tanto negada), de *superación* (toda forma histórica es necesaria pero a la vez transitoria, generará su propia negación, que será su momento lógico-reflexivo, el momento del entendimiento kantiano, que aísla las determinaciones, pero es incapaz de conducirlas al ámbito de la negatividad dialéctica, de la razón totalizadora, la que hará de la negación el momento necesario del devenir dialéctico, devenir que apunta siempre hacia la superación de lo negado, hacia una nueva forma que, ¿se me permitirá que insista en esto?, supera y contiene a la anterior), de *inmanencia* (nada es exterior al proceso histórico, nada, al menos, que tenga significado, las categorías se suceden lógica, interna, inmanentemente determinadas), de *totalidad* (las formas históricas transcurren de totalización en totalización, lo verdadero solo existe estructurado como un todo, toda verdad es verdad devenida, toda verdad devenida es totalidad) y de *teleología* (la historia tiene una finalidad, en ella se realiza el despliegue de la autoconciencia, la historia, a través de sus sucesivos momentos, a través de sus sucesivas totalizaciones, se dirige hacia la totalización final, aquella en que la conciencia advierte que ella y la realidad son uno, que el ser y el pensar se identifican, que no hay diferencia entre método y objeto, que la dialéctica es la vida interior de la cosa misma, y que la autoconciencia del Espíritu dentro del ámbito del Estado marca la culminación del ser y el pensar, es decir, la culminación de la filosofía).

»En suma, compañeros: tenemos que los conceptos que funcionan como supuestos del pensar hegeliano son, resumo, los siguientes: *necesidad, negatividad, superación, inmanencia, totali-*

dad y teleología. No obstante, y si ustedes me apuraran, yo les diría que todo el andamiaje catégorial hegeliano supone un supuesto fundamental, que es el siguiente: *la posibilidad de deducir de la historia leyes especulativas*»[105].

Exposición lógica del movimiento dialéctico

La relación que Hegel establece, desde sí, con Kant es la de la *superación* de la razón por sobre el entendimiento. Dijimos que Kant llevaba el conocimiento posible hasta las síntesis del entendimiento. Había conocimiento legítimo en el entendimiento porque este trabaja en base a la empiria que recogen los sentidos de la estética trascendental con sus formas de espacio y tiempo. Sobre estas formas trabajan las categorías del entendimiento y constituyen el objeto. Kant no irá más allá: condena a la razón a caer en antinomias. ¿Por qué? Porque la razón no trabaja, como el entendimiento, sobre bases empíricas. Dios, la libertad, el alma no tienen sustancialidad, ergo: la razón se pierde en antinomias. Hegel dirá: la razón no se pierde en antinomias, *es* antinómica. Funciona en base a contradicciones. La razón va *más allá* del entendimiento. La razón lo piensa todo porque la razón es la realidad, tanto como la realidad es razón. «Pero esta investigación (dice Hegel refiriéndose a Kant), si no se realiza de manera acabada, cae en el error de presentar las cosas como si la razón estuviera en contradicción consigo misma: no se da cuenta de que la contradicción es justamente la elevación de la razón sobre las limitaciones del intelecto [del entendimiento kantiano] y la solución de las mismas»[106]. Haremos una nueva explicitación de la dialéctica por medio de tres importantes parágrafos que

Hegel, en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, le consagra. Nos importa tanto esta cuestión de la dialéctica porque hoy su problemática se plantea en estos términos: *¿hay un sentido de la historia?* ¿Es la historia inteligible? ¿Tiene leyes? ¿Es su temporalidad lineal o no? Y si no, ¿qué temporalidad tiene la historia? ¿Hay una *continuidad sustancial dialéctica* en la historia o ella se expresa de modo fragmentado, discontinuo, quebrado? Esto es lo que todavía se discute. La izquierda trata de aferrarse a las filosofías de Hegel y Marx que le daban un sentido a los hechos y postulaban una inteligibilidad de la historia frente a las teorías *post* o deconstruccionistas que hacen de la historia un infinito juego lingüístico o una bacanal de las diferencias. (Como sea, ya veremos lo báquico en la concepción hegeliana de la verdad).

La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* es de 1817. Es una de las cuatro obras que Hegel publicó escritas y corregidas *directamente* por él. Las otras tres son la *Fenomenología del espíritu* (1807, publicada en Jena), la *Ciencia de la lógica* (1812 y con revisiones en años sucesivos, Nuremberg) y la *Filosofía del derecho* (1821, Berlín: es, ya, la principal obra del *viejo Hegel*). Las otras obras de Hegel están armadas por medio de sus clases y con muchas notas de sus alumnos.

La *Enciclopedia* tiene tres partes. La primera de ellas es *La ciencia de la lógica*. Es decir, Hegel resume ahí los temas centrales de la lógica dialéctica. Lo hace en cuatro parágrafos: el 79, el 80, el 81 y el 82. En ellos aborda el *hecho lógico* de la dialéctica en su desnudez formal. Vayamos al parágrafo 79: «Lo *lógico*, según la forma, tiene tres lados: a) el *abstracto* o propio *del entendimiento*; b) el *dialéctico* o *racional-negativo*; c) el *especulativo* o *racional-positivo*»[107]. No ha dicho Hegel nada que ya no hayamos analizado. Volvemos sobre la cuestión. El primer momento es el que Hegel llama del *entendimiento*. Se refiere al momento kantiano. Este aísla los objetos, los fija. Esto es esto. Aquello es aquello. Y así constantemente. Estos objetos son abstractos porque aún no se han mediado. *El entendimiento fija las determina-*

ciones. Pero solo esto. Imaginemos ese mundo de objetos kantianos: ¿son lo que son? Sí, el objeto kantiano es lo que es. *No deviene*. Ni tampoco está en relación lógica con los otros objetos. *El entendimiento aísla las determinaciones*. El segundo momento es *el dialéctico*. Este es el momento de la negación. Hegel, aquí, lo llama racional-negativo. Porque este segundo momento ya forma parte de la razón, trabaja con las antinomias, cosa que el entendimiento no hace. El momento racional-negativo introduce la negatividad en los objetos aislados del entendimiento. Esto hace que el objeto devenga otra cosa de sí. Y el tercer momento —o racional-positivo— es el de la superación, el de la síntesis final. Niega el segundo momento y al hacerlo produce la negación de *esa* negación que lleva a una afirmación que es la conciliación de los contrarios. Esa *superación dialéctica* (la que lleva al tercer momento) es lo que Hegel llama *aufhebung*. O sea, *superar conservando*. Contra esta *superación* se alzará Adorno en su *Dialéctica negativa*.

Lo verdadero es el delirio báquico: cada miembro se entrega a la embriaguez

Como vemos, sigue siendo el segundo momento, el racional-negativo, el que posibilita el desenvolvimiento, el devenir de la cosa. Insistamos aún. (Sé que me repito. Sé que digo cosas que ya dije. Sé que saberlo no me justifica. ¿Cuál sería el riesgo de repetirme? ¿Erosionar la pureza *expositiva*, su elegancia? Paguemos ese precio si obtenemos con él una mayor penetración en el pensamiento de Hegel. Esto es una clase, no una pieza literaria. Aunque, desde luego, por mi condición de narrador desea-ría que lo fuera. Pero, aquí, desprolijo o no, repitiéndome o no, mi

tarea central es que ustedes entiendan a Hegel). En el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu* Hegel llega a sus más poderosas y bellas formulaciones demoníacas. (Recordemos: lo negativo es el espíritu que todo lo niega, Mefisto). Hay un pasaje que se inicia con una mención a «la vida de Dios y el conocimiento divino». Pareciera Hegel remitirnos a la pureza del Génesis: ese momento en que todo es origen, despertar, plena afirmación. Pero rechaza este paraíso. No le interesa. La inocencia es la abstracción pura, la plena afirmación de lo estático, de lo que es y solamente es. Esta idea, dice Hegel, «desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo»[108]. Escribe Hegel: «Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que solo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo»[109]. Que lo absoluto (la entera historia de los hombres, hecha por los individuos finitos que comprometen en ella sus pasiones) es *resultado* no significa que sea meramente esto: un resultado final y vacío. Es un resultado grávido. *Resultado* es, en Hegel, *el resultado más todo aquello de lo cual resulta.*

La historia, al ser el desenvolvimiento autoconsciente de un sujeto que se da su contenido por medio de sucesivas negaciones, no le teme a la muerte, dado que la muerte es su más dinámica urdimbre. Escribe Hegel: «Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que solo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello.

Esta permanencia es la fuer-za mágica que hace que lo negativo vuelva al ser»[110]. Y por último: «Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez…»[111]

Cada época histórica se define por su manera de leer a Hegel. Es difícil —hoy— saber cuál es nuestra época. No su temporalidad cuantificable, sino su esencia. Atrás han quedado las filosofías *post*, las últimas en leer a Hegel, condenatoriamente. Sobre todo, digamos, los posmodernos. Nuestra época se caracteriza por sentir, como ninguna otra, el aliento del apocalipsis. Se dirá que todas las épocas lo sintieron. Pero ninguna como la nuestra tuvo los elementos reales como para destruirlo todo. Ninguna, acaso, tuvo al frente de la materialidad destructiva fundamentalismos tan radicales, si se me permite sobreabundar. En Hegel siempre encontraremos una puesta en acción del elemento negativo llevado a potencia histórica. Fue un hombre que tuvo una intelección casi demoníaca de lo antinómico, de lo que muere y renace, de lo falso verdadero y de lo verdadero falso, de lo malo bueno y de lo bueno malo, de la verdad como delirio y embriaguez. Sigamos todavía con él. Por otra parte, nunca nos será permitido abandonarlo.

Filosofía política de Hegel

Tenemos que ocuparnos ahora de su *Filosofía política*. No es un objetivo central dentro de la exposición que vamos desarrollando. Porque *todo esto* hacia algún lado se dirige. No hay exposición inocente. Queda claro que solo el hecho de haber relacionado, desde el inicio, la filosofía con el *barro de la historia* es una decisión programática, filosófica y has-ta, claro está, política. Es-

tamos, entonces, en la filosofía política de Hegel. En 1821 —ya en Berlín—, quien fuera joven en Jena y publicara ahí su *fenomenología del espíritu* bajo el aliento épico y nuevo de Bonaparte y los principios de la Revolución Francesa, publica el último de sus libios *directamente* por él escritos. Se trata de los *Lineamientos para una filosofía del derecho*. El tema que rastrearemos en esta obra será, una vez más, el del método dialéctico. Ya en la *Fenomenología…* Hegel postula su saber como el Saber absoluto. Es en la filosofía hegeliana donde la conciencia fenomenológica toma conciencia de ser *una* con la realidad. Conciencia, en Hegel, es *escisión*. Esta escisión termina en el final del recorrido de autoconocimiento de la conciencia. Ella, ahora, sabe que es conciencia devenida, conciencia que se sabe. Este saberse es la culminación de todas las figuras dialécticas de la conciencia y este saberse tiene su expresión en la filosofía de Hegel.

Lateralidad: Hegel y Fukuyama, el fin de la historia

En el joven Hegel (1807, *Fenomenología…*), la filosofía culmina y también la historia porque el propósito hegeliano era plantear una historia autoconsciente. Esa autoconciencia es cada vez mayor a medida que la historia avanza hacia el *lugar* (por decirlo así) en que ese desarrollo se piensa. Cuando llega ahí, cuando culmina en el saber hegeliano, la historia ha completado su autodesenvolvimiento, que no era otro que el proceso dialéctico de su autoconciencia. Ahora lo sabe: en Hegel, en el Saber absoluto, la conciencia *sabe* que ella es toda la realidad y la realidad *sabe* que ella es conciencia realizada. Siempre la identidad entre el sujeto y la sustancia. El joven Hegel da por terminada la historia

con la batalla de Jena como afirmación de los valores de la Revolución Francesa. Francis Fukuyama —que se hizo célebre a fines de los ochenta del siglo XX— postulando *el fin de la historia*, apela a este Hegel de 1807. Pocos entendieron qué quería decir. Lo cierto es que Fukuyama no deliraba. Menos deliraba Hegel. Veamos la cuestión Fukuyama. Hubo to-da una hojarasca periodística burlándose de este eficaz ideólogo del Departamento de Estado norteamericano. Pero el hombre no decía que la historia había concluido, es decir, que ya no habría hechos históricos. Decía que en 1989 —con la caída del Muro de Berlín— se habían reto-nudo, luego de años de extravío, los valores por los cuales Hegel había dado por terminada la historia con la Revolución Francesa y su consolidación napoleónica. Doscientos años de extravío, decía Fukuyama. Y se basaba en Hegel. Eso que, para Hegel, era el fin de la historia (la realización de los ideales de la Revolución Francesa) recién ahora tenía lugar. Había una mano tendida que recogía una del pasado y la sujetaba formando una linealidad conceptual y política. En 1789 se había impuesto la burguesía capitalista. Luego hubo una etapa de enajenación. Una etapa de revoluciones frustradas. De totalitarismos estatalistas: el comunismo y el nacionalsocialismo. Ahora, con la caída del Muro, asistíamos al triunfo definitivo de los valores de la Revolución Francesa y de la burguesía capitalista. La historia ha terminado, dice Fukuyama. La teoría de Fukuyama, basada en Hegel, duró poco, dado que el armamentismo norteamericano necesitaba una nueva hipótesis de conflicto. Apareció Huntingtон e inventó el choque de civilizaciones. Otra vez la guerra era posible.

La *Filosofía del derecho* es un texto inagotable. Sus largas parrafadas sobre la miseria podrían conmover a cualquier espíritu sensible. Nadie podría acusar a Hegel de haber pasado por encima estas cuestiones. Si lo señalo es porque no es demasiado frecuente en los filósofos ocuparse de señalar los horrores de la miseria. Y ustedes —que estudian filosofía en el siglo XXI— sabrán

que una de las causas de la caída de las filosofías marxistas ha sido, no solo la desatención de estas temáticas, sino el desprestigio en que han caído. Los filósofos se ven demasiado ocupados en cuestiones teóricas como para contaminarse con realidades como estas. Hegel no. «Cuando la sociedad civil (escribe) funciona sin trabas se produce dentro de ella el *progreso de la población* y de la *industria* (...) Pero, por otro lado (...), tiene como consecuencia la *singularización* y *limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia* y la *miseria* de la clase ligada a ese trabajo»[112]. Y más abajo: «La caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia (...) lleva al surgimiento de una *plebe*, que por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas»[113]. Sigue Hegel diciendo que la pobreza es mayor en algunos países que en otros: «En Inglaterra incluso el más pobre cree tener su derecho, lo que difiere de aquello con que se contentan los pobres en oíros países»[114]. Y luego: «La cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas»[115]. Me permitiré dos cosas: 1) ¡Qué contundente figura de filósofo nos entrega Hegel! El filósofo que se hace cargo de todo. El filósofo que no se parcializa, que no se especializa en alguna forma del Saber. Quien fuera a hablarle a Hegel de la des-agregación del Saber recibiría su helado desdén. Esta figura de filósofo es la que hay que recuperar hoy. Que, como vemos, no se remite solo al llamado *intelectual sartreano*. Hegel era un filósofo *comprometido*. Nada le era ajeno. De aquí la furia mezquina que le dedica la posmodernidad; 2) Tengamos en cuenta que estamos en los dominios del *viejo Hegel*, el reaccionario. Y, en efecto, lo es. Yo no estoy proponiendo *filósofos revolucionarios*, sino filósofos que se comprometan con *su* tiempo. Seguimos: «Se manifiesta aquí (escribe el Hegel berlinés) que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la ple-

be»[116]. Observemos que Hegel se preocupa, antes que por los pobres, por la buena salud de la sociedad civil. Es un serio problema, para él, que el exceso de pobreza forme una plebe disconforme, arisca. ¿Cómo se soluciona esto? «El medio más directo que se ha ensayado (...) contra la pobreza (...) ha consistido en abandonar a los pobres a su destino y abandonarlos a la mendicidad pública»[117]. ¡Y aquí aparece, en Hegel, la cuestión colonial! Aquí estamos, otra vez, nosotros: los pueblos atrasados, los (con perdón) condenados de la tierra, las víctimas innumerables de la *acumulación originaria*. «Por medio de esta dialéctica suya la sociedad civil es llevada *más allá de sí*; en primer lugar más allá de *esta determinada* sociedad, para buscar medios de subsistencia en otros pueblos que están atrasados respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general»[118]. Ahora bien, pareciera que tampoco el despojo de las riquezas de los pueblos atrasados logra atenuar (mucho menos eliminar) la miseria en los pueblos europeos. Hegel comete un error que habrá de señalarle Marx. Volvamos al parágrafo 245. Observemos que Hegel reconoce el *exceso de riqueza* de la sociedad civil y dice, no obstante, que la misma no es lo *suficientemente rica* como para impedir el exceso de pobreza. Acá pasa otra cosa. La sociedad civil no es *solamente* la clase burguesa. Y eso que Hegel llama la «plebe» no es en absoluto la plebe sino que son los modernos proletarios que trabajan en los empleos que la burguesía les otorga. Esa «plebe» será la nueva forma de la dialéctica, tratemos de ver esto más cercanamente.

Jamás un filósofo europeo nos regalará a los griegos

Hegel clausura la historia porque —con la Revolución Francesa— la burguesía se apropia de *todo* el poder. De aquí en más asistiremos al desarrollo del mundo burgués, desarrollo que tendrá la característica de la conciencia de sí. El Hegel maduro, el «reaccionario», postulará esta culminación en la monarquía por estamentos de Federico Guillermo III. Podemos entenderlo: Hegel era *Rektor* de la Universidad de Berlín y súbdito obediente de Federico Guillermo III. ¿Tuvo miedo de perder su cargo, se sintió viejo, no pudo evitar la obsecuencia? Tendremos respuestas para esto. Pero ahora: la historia que Hegel congela es la del triunfo de la burguesía. *Aquí se detendría la dialéctica.* O aquí se iniciaría una historia sin antagonismos protagonizada por la culta Europa y su burguesía. Hegel es, también y en grado sumo, un filósofo eurocéntrico. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, exactamente en su Segunda Parte, que lleva por título «El mundo griego», escribe: «Entre los griegos nos sentimos como en nuestra propia patria, pues estamos en el terreno del espíritu»[119]. Hay otras traducciones que entregan matices su-gerentes. Por ejemplo: «Con los griegos nos sentimos como en casa». Convengamos que eso no es algo que nosotros podamos decir. Salvo que asumamos la civilización occidental, cosa que hacemos y con pleno derecho. Pero no se entusiasmen: *jamás un europeo nos regalará a los griegos.* Ni Hegel, ni Nietzsche, ni Heidegger, al menos. Sigo con Hegel: «Por eso la gran transformación de la Edad Moderna tuvo lugar cuando se volvió a los griegos. Grecia es la madre de la filosofía (…) El espíritu europeo ha tenido en Grecia su juventud; de aquí el interés del hombre culto por todo lo helénico»[120].

Volviendo: la dialéctica se clausuraría (como método que expresa a una sustancia que se mueve incesantemente sobre la base de contradicciones) con la consolidación del mundo burgués. No, dirá alguien. No es así. El mundo burgués no clausura las contradicciones. Ha aparecido, con ese mundo, una nueva figura dialéctica que Hegel no ha querido ni ha podido expresar. Esa fi-

gura es lo que Hegel llama la «plebe». Esa figura dialéctica vive, en efecto, en la miseria. Esa plebe, dirá este filósofo, tiene una clara ubicación dentro del aparato productivo. Es la fuerza de trabajo —que es la única mercancía que posee en un mundo de mercancías— y vendrá a señalar que los antagonismos, los conflictos, lelos de haber terminado con la burguesía, recién empiezan en una etapa de gran concentración y gran simplificación, ya que la burguesía elimina todas las contradicciones menos una: la que ella mantiene con esta nueva clase que trabaja la materialidad. De aquí que la filosofía de este filósofo se llame *materialismo*. La clase que viene a expresar es el *proletariado*. Y él se llama Karl Marx.

Clase 10

El viejo Hegel y el joven Marx

Seguimos con Hegel. Con el Hegel berlinés de la *Filosofía del derecho*. Este texto es el que sus tradicionales defensores menos pueden defender. Contiene, en rigor, la mayoría de los «horrores» del Hegel maduro. Que, pareciera, se concentran todos en una célebre sentencia que aparece en el Prefacio de la obra: «Lo que es racional es real / y lo que es real es racional». Eric Weil, uno de los más certeros estudiosos del pensamiento político hegeliano, escribe sobre los «horrores» del texto de 1821: «Enumeremos algunos de ellos: el Estado, se dice allí, es lo divino sobre la tierra, la sociedad está subordinada al Estado, la vida moral posee menos dignidad que la vida política, la forma perfecta de la constitución es la monarquía, el pueblo debe obedecer al gobierno, la nacionalidad es un concepto carente de importancia, la lealtad hacia el Estado es el deber supremo del hombre que *debe* ser ciudadano, la elección popular es un mal sistema»[121]. Hay algo que les pido tengan en claro: Hegel, como la mayoría de los alemanes, no es un liberal democrático parlamentarista. La tardía unidad de Alemania llevó a sus pensadores a huir del parlamentarismo liberal y a postular Estados fuertes que pudieran abrir el camino de una Alemania potente, autoritaria, guerrera, dispuesta a defender el derecho a su *espacio* dentro de las naciones europeas. El nacionalismo autoritario que expresa Hegel se emparienta con los *Discursos a la nación alemana* de Fichte. Y, lentamente, serpenteando entre los tiempos, Alemania, desde muy temprano, se acerca al nacionalsocialismo.

No todos son «horrores» en los señalamientos de Weil. Aparece ahí uno de los conceptos hegelianos que —hoy— tiene más utilidad: la diferencia entre *Sittlichkeit y moralität*. Un texto del filósofo argentino Dardo Scavino se propone liquidar la fenomenología husserliana desde Derrida. «Derrida, hay que decirlo, escondía un as bajo la manga: la lingüística estructural del profesor Ferdinand de Saussure»[122]. La tesis es que «Para comprender lo que significa un término (…) hay que conocer, ahora, la lengua en la cual se pronuncia, y en última instancia, ser hablantes de la misma: participar, en fin, de una cultura (…) En síntesis el mundo "real" está determinado (…) por los hábitos del lenguaje comunitario que orientan nuestra interpetación de los hechos»[123]. Prestemos atención, ahora, a lo que sigue. *Sittlichkeit se* traduce como *eticidad. Moralität*, como *moralidad*. La moralidad pertenece al mundo del individuo. Pero la eticidad la reserva Hegel para señalar todas las condiciones en que surge al mundo la conciencia individual, que se encuentra condicionada por toda una sociedad, que implica hábitos, costumbres, leyes y lenguajes que *preceden* al individuo. Si los filósofos del *giro lingüístico* (no hemos llegado aún a esto) se solazan en demostrar que hay una lengua que nos precede. Que no dominamos una lengua sino que ella nos domina a nosotros. Que somos, en suma, *hablados* y no *hablantes*.

Hegel no era ajeno a estos condicionamientos históricos del sujeto. Tollo sujeto surge en un mundo fuertemente estructurado, que no es el de su individual *moralität*, sino el de la comunitaria *Sittlichkeit*. Marx tendrá muy en cuenta esta diferenciación de Hegel cuando —célebremente— escriba: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su propio arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias en que se encuentran directamente, que existe y transmite el pasado»[124].

Marx va a insistir constantemente en estas circunstancias materiales que condicionan la praxis histórica de los sujetos. Sartre, en su *Crítica de la razón dialéctica*, llevará la alienación, lo práctico-inerte y la contrafinalidad a sus extremos más crueles para la praxis. Derrida parece haber descubierto los condicionamientos del lenguaje en Ferdinand de Saussure. No está mal. Es posible que hiciera falta, que fuera indispensable, ya que ni Hegel ni Marx ni Sartre habían insistido especialmente en este aspecto. Pero no ignoraron los condicionamientos que aguardan, *antecediéndolo*, al hombre cuando surge en el mundo. En cuanto al lenguaje, Derrida lo encuentra en su maestro Heidegger que llega a afirmar que el Ser es, sin más, lenguaje, con lo que hará del lenguaje un absoluto. La morada del Ser (*Carta sobre el humanismo*, 1946). Sobre estos temas volveremos con mayor rigor y hasta con mayor virulencia. Quería señalarles la validez del concepto de *Sittlichkeit* en Hegel. Ojalá lo haya logrado. Pero además debo confesarles un propósito esencial de estas lecciones. Me propongo, *conservándolo como un momento más de la totalización histórica*, salir del lenguaje. Del lenguaje como elemento fundante. Me propongo negar que *no hay un más allá del texto*. Esta afirmación, entre otras audacias, lanzó a la fama a Jacques Derrida a finales de los sesenta. El libro fue *De la grammatologie*, 1967. Y la expresión en francés puede adoptar dos formas: 1) *Il n'y a pas de hors-texte*, 2) *Il n'y a rien hors du texte*. Claro que Derrida introduce matices que parecieran relativizar tan extrema posición. Pero no ha logrado, es mi posición y la de muchos, evitar la crítica sobre una absolutización del texto, que contendría la totalidad de lo real en sí. No hay nada excepto el texto, expone Derrida. Con lo que diría, en lo esencial, que uno no puede criticar, evaluar o buscar un significado sobre un texto refiriéndose a cualquier elemento que esté fuera de él. Cuestión, en verdad, delicada. Pero si el texto es *todo* el texto es, sin más, el *ser*. Si es to-

do el Ser también se nihiliza a sí mismo: es la *nada*. Para nosotros, más allá de *Mein Kampf* está Auschwitz. Y no habrá sutileza deconstructiva que nos haga creer lo contrario. Por otra parte, ¿qué decir del *dictum* adorniano? Si Adorno postula que no hay poesía después de Auschwitz, no sería arriesgado concluir que *no hay texto después de Auschwitz*. Porque Adorno no postula que no existe Auschwitz, sino que no se puede escribir poesía luego de tal quiebre histórico. Al no estar Auschwitz *en* un texto, ¿cuál sería su modo de existencia? Como verán, las cuestiones son muchas y a veces solo aspiramos a plantearlas. Algunas quedarán en ustedes, quizá sin respuesta inmediata, como un escozor incómodo con el que hay que convivir y al que no podemos cerrar con una respuesta única, lapidándolo.

Es, también, cierto, que no dominamos una lengua, sino que una lengua nos domina. Somos hablados por un lenguaje que nos precede. Pero —si quebramos ese lenguaje que es, para mí, el del Poder— alguna vez diremos nuestras propias palabras. Consigna fundamental: *No permanecer ahogados en la cárcel del lenguaje.*

Tratemos de llevar esta cuestión al tema de la dialéctica, que es el que me interesa señalarles de aquí en más en la filosofía política de Hegel. El maestro de Berlín llega a una deificación del Estado. Voy a citar un texto muy apropiado de Bernard Bourgeois que nos permitirá avanzar en nuestros propósitos (el libro de Bourgeois se consigue y es altamente recomendable): «El Estado revolucionario [el de la Revolución Francesa], tentativa de realización del Estado rousseauniano, ha manifestado mediante su autodestrucción que este Estado rousseauniano era la negación del Estado. El Estado no está hecho, deviene, y muy lejos de ser resultado de las voluntades individuales conscientes [*moralität*] son estas precisamente las que pueden desarrollarse en el devenir del Estado. Ese espíritu objetivo [en donde se realiza la *Sittlichkeit]* es la verdad, es decir, el fundamento del espíri-

tu subjetivo. Lejos de que el Estado sea Estado por el ciudadano, es por el Estado que el ciudadano es ciudadano»[125].

No perdamos el tiempo con ciertas polémicas. Las hay en cantidad. La más seria, la que más seriamente se empeña en negar el conservadurismo del viejo Hegel, es la que afirma que, a su muerte y ya con Federico Guillermo IV en el trono de Prusia, es el viejo Schelling quien es elevado al trono de la Universidad de Berlín con el mandato de liquidar todo vestigio de hegelianismo. Lo cierto —y con esto nos alcanza— es que el viejo Hegel consagró el absolutismo del Estado prusiano y llegó a proponer la *monarquía constitucional*. Tenía sus motivos. Según él (al no creer en el *contrato* rousseauniano ni en el hobbesiano), los ciudadanos no podían constituir el fundamento del Estado pues la sociedad civil no tiene unidad y vive en constante estado de disolución y conflicto de apetitos individuales. Es necesaria una instancia que se coloque por *sobre* lo individual. Esta figura es la del *monarca*. El *monarca* es por naturaleza el destinado, por su sangre, a conducir el Estado y elevarse por sobre la sociedad civil. No es necesario que el monarca sea inteligente ni que posea vigor físico, le alcanza con descender de la realeza. Su legitimidad está en su sangre. Su legitimidad está en su naturaleza. Observemos que Hegel (quien ha despreciado siempre la naturaleza) le ofrece, digámoslo, a Federico Guillermo III una fundamentación basada en su condición de *monarca natural*. Incluso Hegel llevará su desdén por la sociedad civil (en tanto incapaz de establecer un orden racional) a las relaciones entre los Estados. No puede haber una instancia superior a las naciones que solucione los conflictos que puedan surgir, Las naciones son como los miembros de la sociedad civil: se oponen disolventemente entre sí. Al no poder postular un monarca *universal*, Hegel afirma que el único medio que tienen los países para solucionar sus conflictos es la *guerra*.

Hegel es un defensor de la guerra como factor de unidad nacional. Lo deslumbraba la guerra de Troya. Hay, en estos textos

de su *Filosofía de la historia*, una relación bien tramada entre guerra y poesía. Dice: «Grecia solo ha estado unida una vez en la *expedición contra Troya* (...) Hubo, pues, en esta circunstancia y en esta situación algo sorprendente y grande en el hecho de que Grecia entera se uniese para una empresa nacional (...) Se señala como causa ocasional de esta empresa colectiva el hecho de que el hijo de un príncipe asiático violase las leyes de la hospitalidad, robando a la mujer de su huésped. Agamemnón, con su poder y su renombre, reúne a los príncipes de Grecia; Tucídides atribuye esta autoridad de Agamemnón, no solo a su dominio hereditario, sino también a su poder marítimo, que superaba mucho al de los demás»[126]. Hegel destaca la central presencia del mar en la cohesión de los griegos en sus orígenes. El mar les permitió flotar sobre las olas y extenderse sobre la Tierra e impidió que fueran nómades como las tribus errantes. En cuanto a la guerra de Troya, la injuria a Agamemnón llevó a los griegos a destruir Troya. La causa nacional de una guerra les entregó unidad. Pero esa unidad solo tuvo forma definitiva en los poemas homéricos: «En esta empresa, que Grecia llevó a cabo como un todo, el poeta ha ofrecido a la representación del pueblo griego una eterna imagen de su juventud y de sus virtudes, una imagen de su cultura, tomada de la realidad y vestida por la fantasía en la representación. Esta imagen de hermoso heroísmo humano ha sido luego el modelo que ha presidido a todo el desarrollo y cultura de la Grecia»[127]. Así las cosas, para Hegel, los conflictos supranacionales de los Estados son decididos por guerras que encabezan sus monarcas. Esto es muy alemán. Y también la recurrencia a la poesía como elemento que surge de la guerra y retorna sobre ella elevándola e integrándola en la unidad espiritual de la nación. Hegel habría odiado una *sociedad de las naciones*. Tanto como Hitler, que, aplaudido por Heidegger, otro glorificador de la poesía y los poetas, se apartó sin más de ese organismo.

Hegel —dicen sus cuestionadores— justifica el *orden establecido* y esto aparece claramente expuesto en el Prefacio a la *Filosofía del derecho*. Ahí, el maestro berlinés, el filósofo que justifica el reinado *monárquico* de Federico Guillermo III, escribe su célebre fórmula:

> *Lo que es racional es real*
> *Y lo que es real es racional*

¡Qué estruendoso escándalo! ¿No significa esto congelar la dialéctica? Confieso que siempre me ha asombrado la lectura de esta máxima como muestra del conservadurismo del viejo Hegel. Esa máxima es otra forma de expresar el sujeto-objeto idénticos de la joven *Fenomenología. Lo que es racional es real* significa que el *sujeto es sustancia*. Y *lo que es real es racional* significa que la *sustancia es sujeto*. Será Engels quien venga en defensa de su maestro. Engels, como Marx, pertenece a la izquierda hegeliana. En el mejor de sus libros: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, escribe: «En su doctrina (la de Hegel), el atributo de la realidad solo corresponde a lo que, además de existir, es necesario»[128]. Y también: «En 1789, la monarquía francesa se había hecho tan *irreal*, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan *irracional*, que hubo de ser barrida por la gran Revolución, de la que Hegel hablaba siempre con el mayor entusiasmo. Como vemos, aquí lo irreal era la monarquía y lo real la revolución»[129]. Lo que ha devenido, eso que Hegel, en otros escritos llama pura *positividad*, es irracional. Solo lo nuevo es racional y lo es porque se compromete con la realidad. Como dice Engels: la monarquía francesa era irracional porque no era real. La Revolución es real porque es racional. Porque responde a la necesidad de los tiempos. Sin embargo, el viejo Hegel acentúa la idea de la monarquía constitucional, del fin de la historia en el Estado prusiano por estamentos de Federico Guillermo III. ¿Se ha detenido entonces la dialéctica? Hay aquí un choque entre método y política. El político Hegel detiene la dialéctica porque se encuentra muy cómodo con la política que lo mantiene

en el pináculo del rectorado de Berlín. ¡La dialéctica se congela ante la figura del *monarca* y se rinde a sus pies! Engels escribe: «Tanto Goethe como Hegel eran, cada cual en su campo, verdaderos Júpiter olímpicos, pero nunca llegaron a desprenderse por entero de lo que tenían de filisteos alemanes»[130]. Hemos concluido con esto. ¿Qué pasa, pues, con la dialéctica? Deseo que hayan seguido ustedes todo este desarrollo al que considero necesario para comprender lo que sigue[131].

Frase de Theodor Adorno: «El todo es lo no verdadero»[132]. Partiremos de aquí en nuestro nuevo desarrollo de la dialéctica hegeliana. Lo que le reprocha Adorno a Hegel es el momento final de la conciliación de los contrarios. Ahí, juzga el hombre de la Escuela de Frankfurt, la dialéctica se detiene y concilia lo inconciliable. La propuesta de Adorno de una *dialéctica negativa* se propone no detener el proceso dialéctico en una tercera instancia conciliatoria. «El todo es lo no verdadero» apunta también a las aristas totalitarias de Hegel. (De aquí que los posestructuralistas y, sobre todo, los posmodernos hagan un uso intensivo y bastante fraudulento de Adorno, un dialéctico al fin y al cabo). Pero ese tercer momento de la dialéctica sería el de la totalidad-totalitaria. Además (y es aquí donde Adorno tiene su momento más eficaz) si la dialéctica recurre una y otra vez al concepto de superación (*aufhebung*) por el cual todo *momento* tiene su justificación en la cadena dialéctica, y todo momento se supera a sí mismo buscando una nueva síntesis que lo contiene, en tanto negado, pero que es el *contenido* de la nueva totalización dialéctica. Si la dialéctica —por decirlo claro— justifica todos sus momentos porque la historia se desarrolla de totalización en totalización, superándose y llegando a nuevas síntesis que, a su vez, se negarán para dar lugar (por la superación dialéctica, por la *aufhebung* que *supera conservando*) a nuevas formaciones dialécticas, el cuestionamiento de la Escuela de Frankfurt es: *de qué es superación Auschwitz*. ¿Podemos incluir a Auschwitz en el desarrollo de la racionalidad dialéctica? Ahí, dirán Adorno y Ho-

rkheimer, hay una ruptura *insuperable. No hay* aufhebung *para Auschwitz.*

Nadie puede decir cómo habría pensado Hegel el acontecimiento-Auschwitz. Podemos saber que —a la altura de los tiempos en que él vivió— ya la historia humana había acumulado todo tipo de atrocidades de las cuales Hegel era consciente como pocos. No ignoro la *especificidad* de Auschwitz en los términos en que habrá de plantearla la Escuela de Frankfurt. Pero la *masacre* formó parte siempre del pensamiento hegeliano. Fue lo que él vio como lo negativo en la historia, como lo que hacía que la historia se desarrollara. El Espíritu —recordemos— no se detiene ante la muerte, se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento y es la potencia que hace que lo negativo vuelva al ser. Así, Hegel siempre vio en el aspecto macabro de la historia un hecho necesario de su desarrollo dialéctico. Sin duda que así lo justificaba. Pero ¿podría haberlo ignorado? ¿Podría haber construido una dialéctica de la afirmación? La muerte, las catástrofes, las masacres echan a andar la historia. Engels (y cito este texto porque nos aproximamos a la problemática del marxismo) diferenciaba a Hegel de la candidez de los planteos morales de Feuerbach cuando escribía: «La misma vulgaridad denota (Feuerbach) si se le compara con Hegel en el modo como trata la contradicción entre el bien y el mal. "Cuando se dice —escribe Hegel— que el hombre es bueno por naturaleza se cree decir algo muy grande; pero se olvida que se dice algo mucho más grande cuando se afirma que el hombre es malo por naturaleza". En Hegel, la maldad es la forma en que toma cuerpo la fuerza propulsora del desarrollo histórico. Y en este criterio se encierra un doble sentido, puesto que, de una parte, todo nuevo progreso histórico representa necesariamente un ultraje contra algo santificado, una rebelión contra las viejas condiciones agonizantes, pero consagradas por la costumbre; y, por otra parte, desde la aparición de los antagonismos de clase, son precisamente las malas pasiones de los hombres, la codicia y la ambición de man-

do, las que sirven de palanca al progreso histórico, de lo que, por ejemplo, es una sola prueba continuada la historia del feudalismo y la burguesía. Pero a Feuerbach no se le pasa por las mientes investigar el papel histórico de la maldad moral»[133]. Sea o no justa con Feuerbach esta reflexión de Engels, lo es con Hegel. El maestro de Jena siempre tuvo a la maldad como el elemento dinámico de la historia. ¿Qué era esto? ¿Conocer la historia o conocer a los hombres? Las dos cosas. El concepto hegeliano de *superación* implica a llevar lo negativo a una nueva síntesis que lo mantendrá, en tanto negado, haciendo de ello su contenido para iniciar una nueva figura dialéctica. Voy a citar un texto de la *Ciencia de la lógica*. Es hermético pero es central: «Lo que se elimina no se convierte por esto en la nada. La nada es lo *inmediato*; un eliminado, en cambio, es un *mediato*; es lo no existente, pero como *resultado*, salido de un ser. Tiene, por lo tanto, la *determinación de la cual procede, todavía en sí*. La palabra "*aufheben*" (eliminar) tiene en el idioma (alemán) un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*»[134].

En suma, ¿qué diría Hegel de Auschwitz? Diría: no podemos dejar ese horror fuera de la historia. No podemos dejar fuera de la historia esa expresión, extrema sí, de la maldad humana. Negaríamos el desarrollo histórico. Auschwitz se superará conservándose (*aufheben*) en una síntesis superior, que la mantendrá en tensión con sus elementos antagónicos. Para mí, diría Hegel, la *conciliación* de los contradictorios no es la reconciliación de nada. *Es el inicio de un nuevo conflicto*. Auschwitz y lo antagónico de Auschwitz deben seguir en el desarrollo de la historia, cada cual siendo la negación del otro. Cuando —diría Hegel— yo digo que lo verdadero es el todo no hablo de un absoluto vacío en el cual todos los gatos serían pardos. Lo verdadero es el todo significa concebir a lo verdadero como *resultado*. Y si ustedes no me han leído con mala fe sabrán que, para mí, un *resultado* lo es porque es un *resultado más todo aquello de lo cual resulta. Nada*

se concilia en la totalidad. Les recuerdo mi definición de *verdad* en la *Fenomenología del espíritu*: «Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple»[135]. Pero esta quietud no es reconciliación ni rigidez ni totalización cerrada. Solo es translúcida al pensamiento. Extraer Auschwitz de la historia sería transformarlo en un hecho aislado, *inexplicable*. Sé que no faltará quien me diga que es justamente eso: inexplicable. Pero yo soy Hegel y creo que la filosofía tiene que atrevérsele a todo. Recuerden: el Espíritu no se espanta ante la muerte. Señores, ¿realmente creen ustedes que Theodor Adorno es mejor filósofo que yo? ¿Creen poder refutarme con un par de fórmulas? ¿Creen poder refutarme sin tomarse el trabajo de leerme seriamente? Algo que digo no por el señor Adorno, quien seguramente me ha leído, sino por esa gente que lo ha utilizado en mi contra: en fin, toda esa escoria posmoderna.

Frase de Hegel: «No hay lo falso como no hay lo malo»[136].

Hemos, por el momento, terminado con Hegel. Ha sido un privilegio escuchar su palabra y se la daremos siempre que sea necesario. (Ojalá lo sea y ojalá, sobre todo, lo hayamos hecho hablar con propiedad, interpretándolo sin traicionarlo. Ojalá, también, hayamos interpretado sus adhesiones y sus rechazos. Creo que Hegel respetaría a Adorno, pero no me caben dudas sobre el helado desdén que dejaría caer sobre los filósofos de la posmodernidad, tan poco sólidos como desmedidamente agresivos con él. ¡Y ni hablar sobre el ofensivo mamotreto de Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*!).

Empecemos —cautelosamente— a entrar en Marx. ¿Qué significa este adverbio de modo, que, como todo adverbio de modo, señala la modalidad en que deseamos penetrar en el universo marxiano? Se trata de un pensador gigantesco que despierta adhesiones totales y odios totales. Lo primero será ubicarnos

frente a él como sujetos libres. Ninguna de las adhesiones en bloque deberá cegarnos, ninguno de los odios sin redención deberá opacarnos las opulencias de su pensamiento. Hoy, se lo ha dado por muerto demasiadas veces. Sobre todo, desde la celebérrima caída del Muro de Berlín que pareciera, para algunos, haber arrastrado todo pensamiento de izquierda, todo pensamiento crítico del capitalismo, como lo ha sido, en grado implacable, el de Marx. Si se trata de confesar algo lo haremos ya: cuando estas clases se refieren a recuperar para la filosofía el *barro* y la *historia* se están refiriendo a traer *de nuevo* a Marx hacia nosotros. A Marx, a Hegel y a Sartre. No se trata de *volver a ellos*. Se trata de traerlos al presente y de incurrir en la modalidad esencial en que esos pensamientos se desarrollaron. También —y creo que esta tarea la hemos venido realizando— se trata de ver por qué se pone en acción el operativo de silenciamiento de Marx. Hay —para nosotros— algo inmenso en Marx: su opción por los desesperados (y utilizo una expresión que no es de su léxico, sino del de otro marxista: Walter Benjamin). Alguien que no lo quiere demasiado (aunque más que otros energúmenos, que lo son la mayoría de los enemigos a sueldo o enceguecidos de Marx) escribe de él: «Su apasionado interés por la salvación de esta lastimosa humanidad lo ha convertido en el segundo judío de la historia al que casi medio mundo ha aceptado por mesías»[137]. Hoy ya no son tantos los que lo aceptan por mesías y quienes lo han leído con rigor saben que, a Marx, le habría caído pésimo que se le asignara un carácter mesiánico. No, Marx viene a decir con vehemencia que el sistema de producción capitalista es un sistema de expoliación de una clase por otra. Que hay oprimidos y hay opresores. Hoy, ante el fracaso del neoliberalismo, ante un mundo dominado por las corporaciones, un mundo en que el hambre y la muerte reinan sin control, los desesperados se han quedado sin una filosofía que los contemple como su principal sujeto, que esté empeñada en redimir, en dignificar o en salvar todas esas vidas condenadas a morir de hambre, a vivir en con-

diciones de pobreza infrahumanas. Walter Benjamin, que ejercerá un marxismo crítico, con toques de mesianismo judío, dirá una frase luminosa que explica por qué, hoy, nos interesa tanto el marxismo —pese a sus fracasos llamados *reales*—. Benjamin dijo: «Solo por amor a los desesperados conservamos todavía la esperanza»[138]. ¿Cómo podríamos utilizar esta frase para explicitar nuestra relación presente con Marx? No sé, es difícil. Propongamos lo siguiente: «Solo por amor a los desesperados seguimos le-yendo a Marx, enseñándolo, trayéndolo al presente, rescatándolo del olvido en que el neoliberalismo y la academia francesa y norteamericana desean sepultarlo». No está mal. Ligado a esto recuerdo aquí una afirmación de Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica* (libro también relegado a un olvido ideológico-político). Escribe Sartre (cito de memoria, estas frases se saben de memoria): «El marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo porque aún no han sido superadas las condiciones que le dieron origen». Cada día que pasa es más certera y necesaria la frase de Sartre. ¿Qué hizo surgir la filosofía de Marx? La explotación, la miseria, el hambre, la inhumanidad del capitalismo, ¿ha sido esto superado? ¿Ha sido superada la inhumanidad del capitalismo en un mundo en que mueren anualmente de hambre 11 millones de niños? El triunfo del capitalismo de mercado, la locura belicista del imperio norteamericano, la impiedad del Estado de Israel en territorios libaneses (en el mismo día en que escribo esto «un ataque israelí a una carretera dejó 21 civiles libaneses muertos, entre ellos 15 niños», *La Nación*, 17/7/2006), el terrorismo islámico como única respuesta que no responde nada, dado que solo desea destruir el mundo por no saber cómo cambiarlo, nos obligan a poner otra vez a Marx en el centro de nuestra atención, de nuestras reflexiones. No para que nos entregue las respuestas de tan complejos problemas, sino, ante todo, porque es el filósofo que nos exige reflexionar sobre la historia, sobre ese barro ensangrentado que se obstina en ser.

Marx nace en 1818, en Tréveris, Alemania. Nace en medio de una familia judía. Será convertido al protestantismo a la edad temprana de seis años para poder asistir a un colegio cristiano. También su padre se había convertido al protestantismo luterano. Será su madre la única que permanezca judía. El punto es arduo de tratar, pero digamos que el que nace judío se podrá convertir a lo que quiera pero jamás dejará de ser judío *para los otros*, y esta es la identidad de la que no podrá huir. Es el Otro el que te hace judío y, si bien uno puede decidir que eso es injusto y que no habrá de ser algo porque el Otro lo decida, la permanencia de esa identidad impuesta *en exterioridad* será insoslayable. Me remito a mi caso: católico por parte de madre, judío por parte de padre. Católico para los judíos. Judío para los católicos. Uno puede elegir su identidad a partir de esos condicionamientos, pero los condicionamientos existirán a lo largo de la vida. Hacerse filósofo es una buena solución. Marx aceptará de buen grado la conversión que le impusieron sus padres y su crítica de la religión lo llevará a sentirse libre frente a esas cuestiones. Será materialista y ateo. Como sea, su tratamiento de la cuestión judía no se nos escapará, acaso porque revela más de la esencia del capitalismo que del judaísmo, al que Marx, y muy duramente, habrá de condenar.

La presencia judía en la tradición familiar de los Marx era fuerte. Su padre se habrá podido convertir al luteranismo, pero buena parte de los rabinos de Tréveris, desde el lejano siglo XVII, habían sido familiares suyos. Cuando a partir de 1815, Tréveris pasa a depender de Prusia, la reaccionaria y siempre temible Prusia, seguramente Hirschel Marx se habrá puesto nervioso, aun cuando al convertirse al luteranismo haya trocado el muy judío nombre de Hirschel por el muy alemán de Heinrich. Entre tanto, el niño Marx asomaba su cabezota a un mundo que habría de causarle tanta fascinación como repugnancia. Nace un año después que Hegel publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Un año después de los *Principios de economía política y tri-*

butación de David Ricardo, texto que leerá en febriles días en el British Museum. Un año antes que las *lecciones sobre la historia de la Filosofía* que Hegel dictará en Berlín. Na-ce (y esto es más importante de lo que habrá de parecerles a primera vista) el mismo año en que Mary Shelley escribe *Frankenstein*.

En 1841, con una tesis sobre las diferencias entre las filosofías de Demócrito y Epicuro, recibe su doctorado. Al año siguiente ya está colaborando en la *Gaceta Renana (Rheinische Zeitung)* de Colonia. Descubre la rapidez y precisión de su pluma. También su ardor. En 1843, se casa con Jenny von Westphalen, quien lo acompañará siempre. Y en este mismo año —además de concluir la escritura de *La cuestión judía*— se pone al frente, por enfermedad de Arnold Ruge, su director, de *Los anales franco-alemanes*. Por fin, en diciembre de ese año concluye su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. Y es aquí, en este exacto punto, donde nosotros lo estábamos esperando.

Pónganse en el lugar de Marx. Tiene veinticinco años. La cabeza filosófica de un hombre joven, de un hombre de la edad de Marx cuando escribe ese texto sobre Hegel, tiene una energía que, en Marx, debiéramos, sin atenuantes, calificar de prodigiosa. Tiene, además, una osadía que los años aún no han opacado, como les ocurre a la mayoría de los filósofos. Piensen en el viejo Hegel cuidando su puesto en Berlín, haciendo malabares para justificar la monarquía prusiana. Bien, escuchen esto: la vejez de Marx no negó su juventud. No se entregó nunca ni nunca perdió su pasión. Pero, aquí, en 1843, su problema más hondo es la sombra de su maestro. ¿Cómo filosofar a la sombra de Hegel? ¿Cómo salir de Hegel cuando tan profundamente se ha entrado en él? Después de la muerte del gigante de Jena y Berlín la filosofía se divide en una izquierda y una derecha hegelianas. ¡Adivinen a cuál perteneció Marx! Pero esta elección no lo liberó del gran problema: tenía que arreglar cuentas con el gigante que tenía a sus espaldas. Brahms vivió este tormento (que fue, en él, mayor que en Marx): ¿cómo componer música después de Bee-

thoven? Demoró mucho en atreverse a componer sinfonías. Imaginen la cuestión: ¡escribir una sinfonía después de Beethoven! Él, Brahms, que lo admiraba desmedidamente —aunque, no lo duden, buscaba ir más allá— compone su primera sinfonía en 1876. Es su opus 68. La compone a los cuarenta y tres años. Cuarenta y nueve años después de la muerte de Beethoven. ¡Cincuenta y nueve años después de la opus 125, la Coral, la insuperable, la absoluta! Sus enemigos (esas ratas que abundan en todas partes buscando herir a los grandes del arte) dicen de su sinfonía que *no es la primera de Brahms, sino la «décima» de Beethoven*. Incluso un tema lírico-coral del cuarto movimiento se parece al tema de la Coral de Beethoven, también del cuarto movimiento. Una de esas ratas se acerca a Brahms y le dice: «Maestro, ¿no advirtió usted que el tema coral del último movimiento de su sinfonía se parece mucho al de la novena de Beethoven?» Brahms respondió: «Por supuesto, cualquier idiota se daría cuenta de eso». Hay versiones que ponen *burro* en lugar de *idiota*. Vale lo mismo. Y si me permiten aquí una amigable sugerencia: si no escucharon aún la Primera de Brahms, no se mueran sin hacerlo. Para mí, es superior a todas las de Beethoven y solo la novena del *Gran Sordo* podría igualarla.

El problema del joven Marx es similar: tiene a Hegel a sus espaldas. Tiene que pensar con él pero contra él. El inicio de esta batalla es un bellísimo texto, lleno de pasión romántica, lleno de pasión filosófica, que se llama *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. Hacia él vamos.

Clase 11

Marx, *La conciencia de la ignominia*

Insistamos en un par de cosas: Marx tiene veinticinco años cuando escribe el texto sobre la filosofía del derecho de Hegel. Está al frente de *Los anales franco-alemanes*, se ha casado con Jenny von Westphalen y sigue siendo algunas cosas que será toda su vida: un judío que fue convertido al protestantismo, un hegeliano que discutirá siempre a Hegel, superándolo o no, yendo más lejos en muchas cosas, un crítico despiadado del capitalismo y un teórico de la violencia. En este (temprano) texto empieza centrándose en la cuestión religiosa: «Para Alemania la crítica de la religión ha alcanzado su fin sustancialmente; y la crítica de la religión es la condición preliminar de toda crítica»[139]. Utiliza *crítica* en lugar de *introducción*. Otros utilizan *contribución*. Para Marx, que la crítica de la religión haya alcanzado su fin «sustancialmente» se debe a la tarea de Ludwig Feuerbach y su obra *La esencia del cristianismo*, de 1841. Feuerbach, en lo esencial, había postulado: Dios no creó al hombre; el hombre inventó a Dios. Marx se proponía ir mucho más allá. En este texto se encuentra la famosa frase: «La religión es el opio del pueblo»[140]. Veremos que no es tan simple como se pretende que la veamos. Marx quiere convocar al proletariado a una lucha que lo lleve a superar sus penurias sobre esta tierra. Para un joven revolucionario que propone una lucha aquí, ahora, en *esta* tierra, la propuesta de otro lugar, de otra tierra a la que no se llama tierra sino *cielo*, la propuesta de un más allá en que las penas de los hombres habrán de terminar y todos serán recompensados con la vida eterna junto al buen Dios, es una intolerable blasfemia,

es la rendición incondicional de todo posible espíritu de lucha. Si la religión es el *opio de* los pueblos es porque —por mediación de la Iglesia y sus ejércitos sacerdotales— calma a los hombres, sosiega sus sufrimientos y los entrega a la miseria de la paciencia. El *otro* mundo funciona como adormecedor de las tragedias de *este*. A eso Marx le llama *opio*: a la capacidad de la religión para adormecer las conciencias de aquellos que deben rebelarse para romper las cadenas de su sometimiento. La crítica del cielo ya está hecha. Hay que hacer ahora otra: «La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política»[141].

El *pathos* de la indignación

Tomemos esa frase: «La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra». Es aquí, en este mundo profano, terrenal y pavorosamente injusto donde el joven Marx propone dar la lucha. La lucha se llama *crítica*. ¿Qué es la *crítia*? Creemos que los propósitos del joven Marx se ciñen a instrumentar el conocimiento como de-velador de las situaciones de ignominia. La crítica no es inocente. Es parte de la lucha y parte sustancial. La crítica es el relevamiento de la ignomimia. Escribe Marx: «(…) la crítica no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de la pasión»[142]. La pasión de la cabeza se pone al frente de la pasión. La pasión de la cabeza se transforma en cabeza de la pasión. Hemos descubierto (desde la pasión de la cabeza) la ignominia. Ahora esa cabeza, que *sabe eso*, se pone como cabeza de la pasión. ¿Qué es esta pasión? «No es un bisturí, sino un arma»[143]. La pasión no puede ser un bisturí.

Bisturí: frialdad, exactitud, verificación, operación aséptica.

Sigue Marx: «Su objeto es su enemigo, a quien no quiere refutar, sino aniquilar»[144].

Arma: pasión, pathos de la indignación, señalamiento del objeto enemigo, la relación con ese objeto no es gnoseológica, no busca *refutarlo*, su refutación no le interesa porque no le reconoce legitimidad, solo desea *destruirlo*.

La frase de Marx acerca del objeto es revolucionaria en la historia de la filosofía. Hemos analizado a las filosofías idealistas con sus propuestas sobre el sujeto constituyente del objeto o como el sujeto-objeto idénticos del hegelianismo. Para Marx, el objeto (no olvidar: el objeto de conocimiento será el sistema de producción capitalista) *es su enemigo*. Su relación con él no se da en el plano de las ideas («refutarlo») sino en el de la acción: *destruirlo*. De aquí que la crítica no sea un fin en sí misma, lis central, sí. Hay que conocer aquello que se desea destruir; si no, no sabríamos qué es. Pero, al revelarnos la crítica cuál es el objeto al que nuestra praxis habrá de cuestionar materialmente, está actuando como un medio, el fin es la acción revolucionaria.

Escribe Marx: «La crítica no se presenta ya como un fin en sí, sino únicamente como un medio. Su *pathos* esencial es la indignación, su labor esencial es la denuncia»[145]. ¿Dónde está el *pathos* de la indignación? ¿Por qué se oculta tanto? ¿Por qué, hoy, los seres humanos tan escasamente se indignan ante el dolor, la vejación, la tortura, el hambre?

Pregunta: *¿dónde estuvo el* pathos *de la indignación durante la década del noventa?*

¿Por qué se aceptó todo tan pasivamente? La crítica tiene que incomodar. De aquí que Marx diga: *su labor esencial es la denuncia*. Pero la crítica puede hacer su tarea, puede denunciar cuanto quiera, y nada habrá de alcanzar. Son siempre los hombres, los sujetos concretos de la historia los que deben decir *basta*. Hasta aquí se llegó. Hagamos algo. Qué. En principio lo que hace la

crítica: la denuncia. Luego, hagamos nuestro el *pathos* que reclama la crítica: *la indignación.*

Las armas de la crítica / La crítica de las armas

Sigue el joven filósofo de la izquierda hegeliana con sus veinticinco años a cuestas y toda su lucidez y toda su pasión: «Hay que hacer la opresión real aún más opresiva, agregándole la conciencia de la opresión; hay que hacer la ignominia más ignominiosa, publicándola»[146]. Sabe, Marx, que la crítica de la filosofía especulativa del derecho «no se agota en sí misma»[147]. La crítica se resuelve en la práctica. *Todas las tareas de la crítica deben conducir a la práctica.* Y habrá, aquí, de escribir frases que serán célebres, acaso olvidadas hoy entre tanta hojarasca que se ha echado sobre el genio de Tréveris para sofocarlo, para congelar su *pathos*. Escribe Marx: «(...) el arma de la crítica no puede reemplazar a la crítica de las armas; la fuerza material debe ser abatida por la fuerza material; pero también la teoría se transforma en fuerza material en cuanto se apodera de las masas»[148]. La crítica, como arma, desnuda una situación de extrema injusticia, una situación de expoliación de clase. Esto lo hace la crítica con sus armas. Pero no son *estas armas*, la del conocimiento-desenmascarador, las que habrán de abatir a esa contundente fuerza material que es el capitalismo. Estado: represión policial. Iglesia: represión espiritual. (Veremos estos temas retomados por Marx en sus análisis sobre la Comuna de París). La *fuerza material* del capitalismo debe ser abatida también por *otra* fuerza material. Pero *esta* fuerza material solo lo es *en cuanto se apodera de las masas.* ¡Qué poco y mal habían leído a Marx los que,

pretendiendo asumir la representación del proletariado urbano peronista, eligieron la violencia de las vanguardias! No hay tal cosa para Marx. Su idea de la violencia es la de la Comuna de París. Si no, no hay violencia revolucionaria. Sin masas, la violencia pierde legitimidad. Jamás asoma en Marx la idea de la guerrilla o el foco insurreccional. ¿Por qué se eligió, entre nosotros, en los setenta, al peronismo como posible sujeto de un movimiento insurreccional? Por su poderío de masas. *Ahí había que permanecer*. Si se contaba con las masas peronistas era con ellas que la violencia debía caminar para legitimarse. Sin ellas, foquismo, iluminismo vanguardista, militarización, ilegitimidad. Sé que solo los convencidos aceptarán este razonamiento. Los otros dirán las invectivas de siempre. Pero uno no termina de entender por qué si el proyecto implicaba a las masas peronistas hubo que continuarlo, en soledad, cuando estas iniciaron su claro, indiscutible movimiento de *reflujo*. Los argumentos de Rodolfo Walsh giraron sobre este eje. Era a Marx a quien se estaba refiriendo. La violencia solo tiene su legitimación cuando se encarna en las masas contra un sistema de miseria planificada. Cuando no hay masas, cuando las masas se han retraído, la violencia gira en el vacío, enloquece y se pierde. Es posible que la vanguardia violenta invoque una y otra vez a un pueblo que no conoce. En cierto momento se hartará de él y decidirá actuar en soledad. ¿Conocían las guerrillas argentinas al pueblo peronista? Pongamos aquí la siguiente (y riquísima) cita de Marx: «La teoría logra realizarse en un pueblo solo en la medida en que es la realización de sus necesidades»[149]. Frase que vale también para Mariano Moreno, un perfecto revolucionario iluminista, girando en el vacío, con el pueblo en otra parte, sin comprenderlo y sin ser comprendido por él. Nunca terminamos ni terminaremos de reflexionar acerca de estos temas. De todos modos, si Marx, como filósofo de la modernidad, fijó tan lúcidamente la unión entre masas y fuerza material, esa arista de nuestros debates debe seguirlo, pues si la modernidad fue la época de las revoluciones

lo fue por la unión entre masas y dirigentes, entre vanguardia y base material.

Hacer la ignominia aún más ignominiosa

Nos acercamos a los tramos finales del breve, intenso texto de Marx. La crítica de la religión ya ha sido hecha. ¿Adonde conduce, qué certeza nos entrega? Nos conduce al *hombre* y nos entrega la certeza de su supremacía: «La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre; termina, pues, en el imperativo categórico de derribar todas las relaciones sociales en que el hombre es un ser rebajado, humillado, abandonado»[150]. Que el hombre es «el ser supremo para el hombre» es una fórmula de Feuerbach que Marx retoma aquí y la hace propia. Estamos en el corazón del humanismo marxista. Este humanismo no es una *humanitas* universal. Este humanismo se estructura en un *imperativo categórico*. Este imperativo compromete a «derribar» las «relaciones sociales» en que el hombre es un ser humillado. Este humanismo es tal para los humillados. Es el humanismo de los humillados. Toma partido. Los que humillan *también* son hombres. Pero no luchan por su dignidad, están *fuera* del imperativo categórica fundante. El humanismo del joven Marx, en suma, nos impulsa a tomar partido por la dignificación de los humillados. Es un humanismo dualista: «Para que una clase sea por excelencia la clase de la emancipación, se requiere, inversamente, que otra clase sea evidentemente la clase del sojuzgamiento»[151]. Este *dualismo* le será reprochado a Marx. El deconstructivismo buscará deconstruir las relaciones binarias porque encontrará en ellas las bases de

los totalitarismos. Pero falta mucho. Estamos en 1843 y el joven Marx ve que la mayoría de los hombres padecen bajo el dominio de la burguesía. Propone quebrar esa relación porque, dice, en ella el hombre no es el ser supremo para el hombre, sino que está humillado, rebajado. Y llegamos al final: el texto concluye estableciendo relaciones de hierro entre la filosofía y el proletariado. Escribe el joven director de Los *anales franco-alemanes*: «Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales»[152]. Observen qué ardoroso desempeño le adjudica al pensamiento: la filosofía es, aquí, entendida como el «arma espiritual» del proletariado. De modo que si le preguntáramos a este joven de veinticinco años lo que empezamos preguntándonos al comienzo de estas clases, si le preguntáramos *qué es la filosofía*, nos daría una respuesta única y contundente: *la filosofía es un arma*. Es un arma *espiritual*. Es un arma que está al servicio de la liberación del proletariado. Y si hablamos —como habla Marx a renglón seguido— de la emancipación de Alemania, la filosofía será, entonces, la *cabeza* de esa emancipación. Porque su corazón es el proletariado: «La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado»[153]. Este texto de Marx es uno de los más hermosos y pasionales de la historia de la filosofía. Las palabras que lo traman lo testimonian: la verdad del más acá, la misión de la historia, la crítica de la tierra en reemplazo de la crítica del cielo, la crítica es la cabeza de una pasión, no es un bisturí sino un arma, el *pathos* esencial de la indignación, hacer más opresiva la opresión real agregándole la conciencia de la opresión, hacer la ignominia aún más ignominiosa: publicándola, la teoría se transforma en fuerza material en cuanto se apodera de las masas, el hombre es el ser supremo para el hombre, el imperativo categórico de socorrer a los humillados, el proletariado es el arma material de la filosofía, la filosofía es el arma espiritual del proletariado, la filosofía es la cabeza de la emancipación, su corazón: el proletariado.

Interpretar el mundo para transformarlo

Esta década del 40 es muy fructífera para Marx. Tal vez lo ayude no padecer las penurias económicas que marcarán luego sus días, pese a la constante ayuda de Engels. En la primavera de 1845 escribe sus célebres *Tesis sobre Feuerbach*, que recién habrán de ser publicadas en 1888 como anexo al libro de Engels sobre la filosofía clásica alemana. Todos ustedes conocen la Tesis 11. Pero, pese a ser tan notoria, o tal vez a causa de esa notoriedad y al riesgo de que la misma haya obliterado su fresca comprensión, es que nos volveremos a detener en ese paisaje, al parecer tan transitado. Célebremente la Tesis dice: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*». Hay instalada una pésima interpretación de esta tesis que me interesaría refutar. La interpretación dice que la Tesis 11 denigra o humilla a la filosofía en beneficio de la praxis. Que abomina de la *interpretación* y entroniza la *transformación*, con lo cual Marx vendría a ser un sepulturero de la filosofía, o, sin duda, un enemigo desde el campo de la acción. Voy a tomar esta perseverancia de manos ilustres: las de Martin Heidegger. El texto aparece en la revista *L'Express* de octubre de 1969. En el libro que consulto es también nuestro ilustre (y no tan presente en nuestras meditaciones como merece estarlo) Carlos Astrada quien ordena y comenta el material. Se le pregunta a Heidegger sobre la Tesis 11 de Marx. Heidegger, fiel a su estilo, señala que es propio del mundo moderno (el mundo de la modernidad) sostener una «oposición radical» entre la «visión teorética del mundo» y la «actitud práctica que pretende transformarlo». Adjudica, con justicia, a Marx la responsabilidad de tal «oposición radical» y afirma: «Mas hoy la acción sola no cambiará el estado del mundo sin interpretarlo antes»[154]. Veamos: ¿alguno de ustedes cree que Marx proponía cambiar el mundo *sin* interpretarlo antes? Más aún: ¿no es por

demás conocida la concepción que Marx tiene de la praxis histórica y política? ¿Alguien puede ignorar que —para Marx— se trata, no de interpretar *antes* el mundo y transformarlo *después*, sino de interpretarlo en tanto se lo transforma y transformarlo en tanto se lo interpreta? No obstante, la posición de Heidegger es la de la mayoría de los filósofos antimarxistas que interpretan esta Tesis 11. La mala fe es excesiva. Ustedes van a observar que yo tengo varios puntos no compartidos con Marx, pero cuando detecto estas ruindades que se cometen con su filosofía tiendo a ponerme fervorosamente de su lado. ¿No acabamos de escuchar al joven Marx decirnos que la filosofía es la cabeza del proletariado y el proletariado el corazón de la filosofía?

Digámoslo claro: la Tesis 11 no reniega de la filosofía, le señala un camino. Ese camino es la transformación de la realidad. Se trata ahora no solo de pensar el mundo, sino de pensarlo para cambiarlo, porque el pensamiento me ha dicho (o, con mayor precisión, le ha dicho a Marx y Marx nos lo dice a nosotros) que el mundo es injusto. Lo incómodo de la Tesis es que termina con la filosofía contemplativa: «El mundo es así». Marx no dice eso. Dice: «El mundo es así». Y en seguida dice: «Y es ignominioso que sea así». Y por fin dice: «Hay que cambiarlo». Y ahí empieza la cosa. Más adelante, de Marx, dice Heidegger: «El Ser es pensado por Marx como naturaleza que se trata de dominar, de conquistar»[155]. Y esta interpretación es acertada. Pero lo veremos al estudiar ese formidable panfleto político que es el *Manifiesto comunista*.

«La cuestión judía»

Ahora, antes de abandonar los textos de *Los anales franco-alemanes*, vamos a centrarnos en uno que los marxistas ortodoxos, tan malos intérpretes de Marx como los antimarxistas, han tratado de silenciar por la delicada cuestión que toca y, sobre todo, por *cómo* la toca. Se trata de *La cuestión judía*. Si lo tomo no es solo para ver la posición de Marx ante el pueblo del que provenía, sino porque es un material muy valioso para mostrar cómo visualizaba aristas del capitalismo que seguirá analizando en sus textos maduros. Marx, en efecto, trata aquí de eso que —varios años más tarde, en *El capital* (1867)— llamará la mercancía a la que se remiten, como su equivalente, todas las mercancías: *el dinero*.

Marx toma como despegue un texto de Bruno Bauer, un mediano pensador de la izquierda hegeliana, y formula las preguntas que Bauer se hace y a las que él dará respuestas diferenciadas: «Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación cívica, a la emancipacipación política»[156]. La respuesta de Marx —para un lector políticamente correcto de hoy y, cómo no, para otros también— habrá de ser sorprendente. Accedamos, ya mismo, a esa inesperada resolución: la cuestión judía se resuelve con la eliminación del capitalismo. Pero no porque —según uno intuye de inmediato— con el fin del capitalismo habrán de suprimirse todas las injusticias o todas las intolerancias, sino porque —al suprimirse el capitalismo— se suprimirá el dinero y el dinero, utilizado en la modalidad de la usura, es el alma de los judíos. Sin capitalismo, no habrá dinero. Sin dinero, no habrá usura. Sin usura, no habrá judíos. Sin judíos, no habrá cuestión judía. Esto que acabo de ofrecerles es una síntesis acaso explosiva para interesarlos —sin soslayo posible— en la más pormenorizada exposición del problema a la que ahora me entrego.

El texto de Marx se extiende en una exposición del de Bauer. Todavía es un ensayista joven y solo se siente seguro cuando ha expuesto (y ha exhibido su comprensión de) las razones de su

oponente. Pero, de pronto, llega la potencia de su privilegiada cabeza. Tratando el tema de la *seguridad* con que el judío quiere ser igualado al cristiano, escribe: «La *seguridad es* el concepto social supremo de la sociedad burguesa, el concepto de *policía*, de acuerdo con el cual toda la sociedad existe para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad (...) El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa supere su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, *la garantía* de ese egoísmo»[157]. Interesa este texto (a nosotros que filosofamos en *situación*, es decir, desde este extremo sur del planeta) porque permite ver por qué la derecha hace de la seguridad su bandera. La seguridad, dice Marx, es el concepto de policía. La sociedad capitalista es el mundo del egoísmo y la seguridad es la garantía de ese egoísmo. Recordarán ustedes esa jornada multitudinaria que hegemonizó ese personaje de apellido Blumberg y cómo las radios fascistas del país, que son abrumadoramente poderosas, lo respaldaron. La falta de seguridad asusta al burgués. Y el burgués asustado —según una célebre y sin duda certera máxima— se hace fascista.

Egoísmo, usura, dinero

Seguimos con Marx y los judíos. La solución que busca el hombre de Tréveris parte de señalar que solo habrá emancipación del judío cuando se ponga en claro «la posición especial que ocupa el judaísmo en el mundo esclavizado de nuestros días»[158]. Hay que estudiar al *judío real*. ¿Qué entiende Marx por esto? Lo dice así: «¿Cuál es el fundamento terrenal del judaísmo? La necesidad *práctica, el interés egoísta*. ¿Cuál es el culto terrenal practicado por el judío? *El comercio*. ¿Cuál es su dios te-

rrenal? *El dinero*»[159]. Cuando Marx habla del fundamento terrenal del judaísmo lo hace porque ha resuelto dejar de lado las cuestiones religiosas, bíblicas. Se refiere, él, al judío del capitalismo, al terrenal, al que durante todos sus días ejerce su oficio. El oficio que ejerce con su dinero: la usura. Escribe: «Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por lo tanto, con la posibilidad de su existencia, haría imposible la existencia del judío»[160]. Escribe: «La *emancipación de los judíos* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad del judaísmo»[161].

Detallemos: el judío, en el esquema de Marx, ya está emancipado. A la manera judía. Es su poder, el del dinero, el que lo ha hecho más poderoso que los cristianos. El judío, execrado y maldito en los países de Europa y el Nuevo Mundo, maneja, sin embargo, los destinos de las naciones, porque maneja el dinero. Cita, Marx, a Bauer: «"El judío que en Viena, por ejemplo, solo es tolerado, determina con su poder monetario la suerte de todo el imperio"»[162]. Al convertir, los judíos, al dinero en el alma de la sociedad capitalista o, si se quiere, al apoderarse de ese *resorte* con que el capitalismo se maneja, se han apropiado del capitalismo, lo han puesto a sus pies. El espíritu práctico de los judíos penetró a los cristianos y los cristianos, para sobrevivir dentro del capitalismo, han tenido que adoptar el espíritu práctico de los judíos. «Los judíos (escribe Marx) se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos»[163]. No obstante, será sensato señalarle a Marx que los judíos no inventaron el capitalismo. Se han, como dice él, apoderado del resorte del dinero. Pero el capitalismo es una creación cristiana. Acaso el judío (seguimos, aquí, el planteo de Marx) estaba muy bien dotado para adaptarse a él y «apoderarse» de la herramienta fundamental del sistema: el dinero. Desplazando así a los cristianos quienes, pese a haber creado el sistema del dinero como mercancía a la que remiten *todas* las mercancías como equiva-

lente general (veremos esto al estudiar *El capital*), parecieran inocentes de la sustancial inhumanidad del sistema.

Cita luego, Marx, algunos textos poco agradables de un «devoto habitante de Nueva Inglaterra», un tan coronel Hamilton[164]. Este hombre dice que la *usura* se ha apoderado de todos los pensamientos del judío y que, estos, cuando «apartan la mirada por un momento de sus negocios, lo hacen para olfatear los de los otros»[165]. Así las cosas, ¿en qué geografía habrá de prosperar con largueza el genio judío para el dinero y la usura? Adivinaron: en Norteamérica. «El señorío práctico del judaísmo (señala Marx) sobre el mundo cristiano ha alcanzado en Norteamérica una expresión inequívoca y normal»[166]. No muy lejos habrá de andar Heidegger cuando vea en Estados Unidos la materialización más extrema del triunfo del mercantilismo, de la civilización de lo óntico y del olvido absoluto del Ser desde el tecnocapitalismo y su devastación de la Tierra.

El dios de Israel es el dinero

Seguimos con Marx: se burla de Bauer. Este, dice, cree que hay una contradicción, una «situación ambigua», entre el *poderío real* de los judíos y los derechos políticos que se le niegan en la práctica. Marx, arrojando una vez más su helado desdén sobre Bauer, dirá que esa situación «ambigua» es solo aparente y no es más que la contradicción entre la política y el poder del dinero. La política (de la cual el judío está excluido) domina «idealmente» sobre el poder del dinero. En la práctica, *la política es esclava del poder del dinero*. Del poder judío. Escribe Marx: «El judaísmo se ha mantenido *al lado* del cristianismo, no solo como la crítica de este, no solo como la duda implícita en el origen re-

ligioso del cristianismo, sino también porque el espíritu práctico judío, el judaísmo, se ha mantenido en la sociedad cristiana, y en ella ha experimentado su máximo desarrollo»[167]. Podríamos inferir de esto que el cristianismo ha instaurado la mejor de las sociedades posibles para el florecimiento del judío: el capitalismo. Es en la sociedad del egoísmo donde el egoísmo judío habrá de triunfar sobre todos los otros egoísmos, ya que no hay mayor egoísmo que el del judío, constituido, todo él, por la materia del egoísmo. Sigue Marx: «El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia, sino gracias a la historia. La sociedad burguesa engendra constantemente al judío en su propia entraña. ¿Cuál era de por sí el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo»[168]. Pero ya estamos en el meollo, en el corazón de lo que Marx quiere explicitar: el monoteísmo judío, ese culto a un dios abstracto es la abstracción del elemento central de la sociedad burguesa: el dinero. Escribe: «La *necesidad práctica*, el *egoísmo*, es el principio de la sociedad burguesa (...) El Dios de la *necesidad práctica* y *del egoísmo* es el *dinero*»[169]. Para Marx, entonces, el Dios de Israel («el celoso Dios de Israel») es el dinero. Ningún otro dios puede prevalecer ante este. Escuchen esta frase, tiene futuro en el pensamiento de Marx (aunque, cuando la retome, ya no lo hará a propósito de los judíos): «El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en mercancía. El dinero es el *valor* de todas las cosas, constituido en sí mismo»[170]. Saltemos de 1843 a 1867. En el capítulo II del primer tomo de *El capital* escribe Marx: «Por consiguiente, en la misma medida en que se consuma la transformación de los *productos del trabajo en mercancías*, se lleva a cabo la transformación de la *mercancía en dinero*»[171]. Es el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía. En él demuestra Marx cómo el dinero se convierte en el *equivalente* de todas las mercancías en un desarrollo cósico por medio del cual las relaciones entre hombres devienen relaciones entre cosas. Marx, en el texto que estamos estudiando, insiste en que el dinero es la esencia del trabajo y

«de la existencia del hombre, enajenada de este, y esta esencia extraña le domina y es adorada por él»[172]. El hombre, así, es un ser sometido a una «esencia extraña». Esta esencia es la esencia de su trabajo que se le ha enajenado y ha cobrado vida propia. Esta esencia es el dinero. Es un dios que domina al hombre y, a la vez, es adorado por él. El hombre, bajo el capitalismo, adora a un dios que lo domina, que es la esencia de su trabajo pero que se ha enajenado de él, de aquí su fantasmagoría, de aquí su sustantividad, su poder para transformarse en un dios digno de ser adorado. Y Marx es contundente (demasiado, diríamos): «El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal. La letra de cambio es el Dios real del judío»[173]. El judío, así, no tiene *nacionalidad* ni necesita tenerla. Su nacionalidad es la del *mercader* y con ella domina la íntegra sociedad burguesa, de la que es su esencia.

Lo que señala Marx es que el judío se ha abierto un camino incontenible en la sociedad burguesa, la cual no ha dejado de ser cristiana, dado que se ha coronado en el mundo cristiano, pero en esa coronación llega a su apogeo el judaísmo. El cristianismo ha hecho el capitalismo para que el judaísmo lo dominara por medio del dinero. De esta forma, el judaísmo ha hecho del hombre un objeto vendible, entregado a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y la usura[174]. Llega, Marx, al final. Y escribe: «No es, por lo tanto, en el Pentateuco o en el Talmud, sino en la sociedad actual, donde encontramos la esencia del judío»[175]. Y la frase final cae con la pesadez de una roca: «La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo*»[176].

Confieso que el texto me resulta poco agradable. Para aquellos de ustedes que no lo conocían (y no es muy tratado, ya que es francamente incómodo en la producción de Marx) voy a decir un par de cosas. ¿Recuerdan la frase del hegeliano Walter Kaufmann que cité anteriormente? Hablaba del apasionado interés de Marx por la salvación de la humanidad sufriente. Decía que

se había convertido en «el segundo judío de la historia al que casi medio mundo ha aceptado por mesías»[177]. Error: pareciera que a este mesías judío poco le interesa ser judío y no ha venido a redimir a los judíos y a la humanidad sufriente, sino a redimir a la humanidad sufriente de los judíos. El esquema de Marx es ajustado y está bien expuesto (si uno acepta sus supuestos). Es así: 1) El judío entra en el mundo cristiano con su Dios abstracto y la abstracción que ese Dios (o la creación de él) le ha enseñado a instrumentar: el dinero; 2) La sociedad burguesa, que es la sociedad del dinero, ha sido creada por el mundo cristiano, pero en ese mundo son los judíos quienes mejor se han manejado, llegando, por este mérito, a dominarlo; 3) El capitalismo está sostenido por la praxis egoísta del Dios de Israel y sus hijos egoístas y usureros; 5) Para ser usureros y dominar la sociedad burguesa se han convertido en el pueblo del dinero, con el cual, como mercancía equivalente de todas las mercancías, dominan al mundo; 6) Por consiguiente, el capitalismo es la sociedad del judaísmo. La emancipación del judío es desaparecer con el capitalismo. Sin judíos, no habrá capitalismo ni, menos aún, existirá el problema de la emancipación del judío. *Porque no es el judío el que debe emanciparse, sino la sociedad la que debe emanciparse de él emancipándose del capitalismo.*

Los judíos marxistas

Caramba, ¿qué pasó aquí? No pienso terminar esta clase dejando a Marx en una posición tan incómoda. Según este texto, Hitler debió haberlo amado, y, desde luego, lo odió. Marx nace judío. A los seis años se convierte al cristianismo: quiere entrar a un colegio católico. Es, así, un judío converso. Su padre, lo diji-

mos, se convirtió al protestantismo luterano. Solo su madre permaneció judía. Pero hay elementos decisivos: raramente Marx volverá a escribir textos, por decirlo así, *antisemitas*. Nombrará, con alguna frecuencia al Shylock shakespereano, pero, en parte, porque era un gran lector de Shakespeare. El odio al judío no forma parte del corpus marxista. Y muchísimos de sus seguidores fueron judíos. ¿Necesito enumerarlos? Ustedes los conocen: Trotsky (Bronstein), Rosa Luxemburgo y cortemos con tres personajes contundentes: Isaac Deutscher, György Lukács, Walter Benjamin. ¿Qué se puede decir? ¿Alguien puede pensar que no habían leído *La cuestión judía*? Y cientos de miles de militantes de todo el mundo han sido judíos marxistas. Los militantes de la izquierda peronista, los chicos del Nacional Buenos Aires, los que alfabetizaban en las villas, los combatientes de la guerrilla, judíos, no todos, ¡pero cuántos! No hay más que leer los nombres de los desaparecidos que *Página/12* publica diariamente al pie de sus páginas. Alcanza con saber (como sabemos) la especial crueldad con que los grupos de tareas de nuestro Reich torturaban a los judíos en los campos de concentración. Además, ¡Marx era judío! Un judío se puede convertir al mahometanismo, al protestantismo o al catolicismo. Siempre será judío. Den por descontado que muchos enemigos de Marx, en su tiempo, habrán dicho: «¡Ese judío podrido que anda soliviantando a los obreros!» Den por absolutamente seguro que Hitler le habría reservado un lugar de privilegio en alguna cámara de gas. Por otra parte, ¿no habrá sido su condición de judío la que lo llevó a un análisis tan implacable de la sociedad burguesa, a una comprensión tan exhaustiva del papel del dinero, de la abstracción que este implica al estar manejado por un pueblo monoteísta? Aunque atención con esto último, porque implica aceptar que el judío está destinado a ser la esencia de la sociedad burguesa, tal como dice, erróneamente, Marx. Habría sido interesante decírselo.

¿Por qué tomé este texto entonces? Porque me fascina la complejidad de los grandes filósofos. Marx tiene dos puntos endebles: el de la cuestión judía y el de su tratamiento lineal y eurocentrista de la cuestión colonial (pese a algunos textos tardíos sobre el tema). No podemos hacernos los distraídos. Están ahí. Mi obligación es enseñarlos. Además, *La cuestión judía* es un primer análisis sobre el tema del dinero como equivalente general de las mercancías en la sociedad burguesa. Quería instalarlo desde ahora —y creo no equivocarme— como antecedente de la cuestión del fetichismo de la mercancía. Marx, que fue un genio, también fue un burgués del siglo XIX que cargó sobre sí con algunos pesados condicionamientos de su tiempo. Seguiremos con él.

Clase 12

El *Manifiesto comunista* y la globalización

Desde el inicio, una disculpa. No voy a poder detenerme en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Se trata, sin duda, de uno de los más importantes textos de Marx. De aquí que no quiera hacerme el distraído sobre el hecho de no tratarlos aquí. Conjeturo que los habré de usar más adelante, al tratar el tema del *humanismo*. Baste por ahora saber que fue uno de los textos escamoteados por la burocracia soviética y que tardíamente se conocieron. Aquí llegaron por primera vez en una edición preparada por el más endeble de los frankfurtianos, también exiliado en Estados Unidos, y escritor exitoso de libros como *El miedo a la libertad* o *El arte de amar*. Me refiero a Erich Fromm. Fromm, en 1961, editó *Marx's Concept of Man*. El libro lo editó luego Fondo de Cultura Económica como *Marx y su concepto del hombre*. Era una edición in-completa, pero fue bienvenida su llegada en 1962, bastante rápido según verán. Los *Manuscritos* tuvieron mala fortuna en manos de Louis Althusser quien, ya en el primer tomo de *Lire* Le Capital, aparecido en 1965, acompañado por trabajos de Jacques Rancière y Pierre Macherey, miembros de su equipo de estudios, condena a los textos de 1844 como correspondientes a la etapa *humanista* de Marx, etapa a la que Althusser considera anterior a la etapa madura y científica. Siempre que un marxista venga a hablarles de la «ciencia» de Marx desvíen su camino. Althusser, quien cae en un positivismo antihumanista, distingue, precisa-mente, entre un Marx *ideológico* y un Marx *científico*. El Marx ideológico será el *joven Marx* y la expresión acabada de ese extravío serán los *Manuscritos* de 1844.

La cumbre del Marx científico será, adivinaron, *El capital*. La cuestión era embestir contra el *humanismo* y poner la estructura en la centralidad. Todo se decide *en* la estructura. No vamos a entrar todavía en la deconstrucción de Louis Althusser y su antihumanismo, pero no puedo evitar dirigirle una frase contundente de mi amigo el notable filósofo Rubén Ríos: «La estructura, entonces, al explicar todo, no se explica a sí misma»[178]. Hay cosas todavía más graves que ocurren con Althusser. No logra explicar la *diacronía* entre las estructuras, es decir, el pasaje de una estructura a la otra, con lo cual estaríamos ante un marxismo inmovilista.

Todo esto, lo dije ya en más de una ocasión, proviene de la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger, que, en primera instancia, figura como respuesta a la conferencia «El existencialismo es un humanismo» de Sartre. En su texto, Heidegger saca al hombre de la centralidad (al menos como el *ahí* de la pregunta por el Ser) y pone en su lugar al lenguaje, en cuya morada pone al Ser, y del hombre hace un pastor. Estas fórmulas que Habermas califica como protosacras tendrán una honda influencia en la ideología francesa, sobre todo al expresarse, de un modo más que contundente, en la, cómo no, espectacular fórmula de Foucault «el hombre ha muerto». Se trataba de la «muerte del sujeto», que Heidegger ya venía practicando desde que embistió contra el sujeto cartesiano, *pero convengamos que proponer la muerte del hombre cuando se lo mata en todas partes no parece, políticamente al menos, muy apropiado*. Ya veremos esto en Foucault, en *Las palabras y las cosas*, sobre todo en el pasaje en que analiza el cuadro de Velázquez, *Las meninas*. Foucault fue cambiando estos puntos de vista y su obra es sin duda valiosa. Sus conferencias en el Collège de France de 1977 y 1978 elaboran los temas de la subjetividad desde una perspectiva que, no dudo en afirmar, lo acerca al Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*. Aunque no hay por qué no decirlo: Foucault o no Foucault, la propuesta de «la muerte del hombre» en un mundo de

asesinos suena a gesto irreverente y hasta irresponsable de nueva estrella de la filosofía. Aquí fue muy fríamente recibido ese libro (*Las palabras y las cosas*) dado que en 1967, 1968, 1969 a nosotros nos interesaba la praxis revolucionaria y nos atraía infinitamente más la propuesta guevariana del *hombre nuevo* que la propuesta del nuevo príncipe de la filosofía francesa del *hombre muerto*. Sé que foucaultianos irritados dirán que Michel proponía la muerte del hombre como sujeto de la representación, tal como lo hacía Heidegger en «Fa época de la imagen del mundo» (texto incluido en *Caminos de bosque*). Señores, las palabras tienen su peso: para nosotros, aquí, en la Argentina, que nos vinieran a hablar de «la muerte del hombre» cuando restaban un par de años para la matanza de Trelew y apenas unos años más para la dictadura de Videla tenía un aroma algo macabro. Recién Foucault tiene recepción entre nosotros con *Vigilar y castigar*. Era razonable: ese excelente trabajo sobre las prisiones hundía sus raíces en un pueblo en prisión.

(Recomiendo, aunque no los trate por el momento, la fervorosa lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Se puede lidiar con ellos y más que bien. Su lectura es un placer[179]).

Entramos en el *Manifiesto comunista*. Pero no evitemos una reflexión que merece ser hecha. ¿Qué sospechan ustedes le habrá ocurrido al joven Marx cuando leyó en la *Fenomenología del espíritu* del joven He-gel el capítulo del señorío y la servidumbre? ¿Será muy vulgar decir que le reventó la cabeza? Ahí había *tanto* de lo que habría de tramar su pensamiento. Ese *Esclavo* que, sometido a su Amo, trabajando para él, descubría su libertad al modificar, por medio del trabajo, la *cosa*, ese trabajo formativo (*bildung*), *ese Esclavo que superaba su condición de tal y terminaba siendo el artífice de la historia humana ha de haber seducido hondamente al joven Marx*. ¿Necesitaba Marx «poner de cabeza a Hegel» según afirma una conocida vulgata? Marx sabía cómo leer a su maestro, en qué seguirlo y en qué no. Nietzsche

leerá a Hegel de otra manera. De una manera tal que habrá de tomar partido por el Amo y elaborará el concepto de *moral de los Amos*, que habrá de ser axial en su filosofía. Marx toma de la actitud formativa del esclavo la supremacía que este habrá de lograr sobre la historia. Si el Amo queda condenado al ocio, será el Esclavo quien habrá de dinamizar la historia humana y llevarla a una resolución, superando a los Amos.

Marx era un filósofo, un estudioso solitario y obsedido por las materias que abordaba. Esto le impedía tener una praxis material. Vale decir, le impedía una militancia en alguna de las fracciones comunistas que empezaban a formarse en los primeros treinta años del siglo XIX. No obstante, se acercó a la Liga de los Justos. Esta Liga se dio una organización más sólida en el verano de 1847 y se dio, también, otro nombre: *Liga de los comunistas*. Se propusieron: «derrocar a la burguesía, implantar el gobierno del proletariado, poner fin a la vieja sociedad que descansa en la contradicción de clases (*Klassengegensaiitzen*) *y establecer una nueva sociedad sin clases ni propiedad privada*»[180]. El documento que resultó del encargo fue de veintitrés páginas. Curioso modo de exposición: olvidé decir que la Liga de los Comunistas fue la que encargó a Marx y Engels la redacción del *Manifiesto*. Se publica en febrero de 1848. Se imprime en la Asociación Educativa de los Trabajadores, en la ciudad de Londres. Se trata (dice Hobsbawm, atinadamente) del escrito político más decisivo desde la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*. «Tuvo (escribe Hobsbawm) la buena suerte de salir a la calle solo una semana o dos antes del surgimiento de las revoluciones de 1848, que se propagaron como un fuego de bosque desde París por todo el continente europeo»[181]. Es importante tener en cuenta este hecho: Marx vive en un siglo de revoluciones y viene de otro que, no hace mucho, acaba de hacer la más grande revolución de los tiempos modernos, de cuya ala extrema, la de la Convención, Marx se siente un heredero. Esto explica su temple nunca debilitado, nunca marchito. También explica su tendencia

a la profecía, hija de un optimismo histórico que encontraba raíces materiales en el avance de las masas. Ese avance de las masas era real, tan real que habría de deprimir seriamente a Nietzsche, que no se engañaba en tal cuestión. A Nietzsche y a otro habitante de Europa, no un filósofo, sino un estanciero argentino, caudillo popular, exiliado en Southampton: Juan Manuel de Rosas. Y a Miguel Cané. Y a Tocqueville. La «ola roja» amenazaba a la culta y tradicional Europa y, si bien algunos se erizaban ante su presencia, otros, como Marx, se henchían de esperanzas y creían que el triunfo del proletariado no estaba lejos, y más aún: que era inevitable. Tal como lo dice en el *Manifiesto*.

Desde la aparición del libro de Marshall Berman nuestras élites han leído, desde ahí, el *Manifiesto*. El libro de Berman *Todo lo sólido se desvanece en el aire* insiste en un aspecto que solía incomodar a ciertos marxistas jurásicos, que los hay a montones: esa apología que Marx hace del papel revolucionario que la burguesía ha jugado en la historia. Así las cosas, Berman, modificando la frase de Marco Antonio sobre César en el drama de Shakespeare, dice que Marx no ha venido a enterrar a la burguesismo a alabarla. Nosotros vamos a tomar ese aspecto que resalta Berman, pero, paralelo a ese, hay otro que tal vez nos interese más: *el del papel globalizador de la burguesía*. Marx es, en rigor, quien más claramente ve que la burguesía necesita, para existir, un mercado mundial y que con ese fin, el de construirlo, se consagra a una tarea de globalización. Marx no utiliza esta palabra de nuestros tiempos, pero no es necesario. La burguesía, lo hemos señalado ya, es una clase globalizadora. Los burgos, contrariamente a los feudos, se *abren* como flores voraces y se comunican, por medio del comercio, unos con otros. Luego se unen, forman naciones y se expanden en busca de mercados y colonias. Marx habrá de apoyar, *dialécticamente*, este proceso.

Voy a hacer una exposición —intencionada, el que avisa no es traidor— de la primera parte del *Manifiesto*. Mis intenciones son

varias y se irán poniendo en claro no bien aparezcan, dado que no son oscuras. Es-ta primera parte lleva, célebremente, el título de «Burgueses y proletarios». Entramos, pues, en el más grande manifiesto político de la modernidad. El pequeño prólogo del texto refiere a Shakespeare. La idea de *fantasma* la toma Marx de *Hamlet*. «Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo»[182]. ¿Qué hace, pues, el fantasma? Recorre Europa, Lectura de este hecho: toda Europa reconoce la existencia del comunismo y le teme. En suma, es hora —dice Marx— de que «los comunistas opongan a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del propio partido»[183]. Se inicia luego la primera parte: «Burgueses y proletarios». Su frase inicial es tan célebre como la del fantasma: postula que la historia de las sociedades ha sido hasta «nuestros días» la historia de la lucha de clases[184]. Pero Marx no está dispuesto a perder el tiempo. De las clases que han existido solo le interesa la que ahora está en su esplendor, la que ha hundido a todas y ha desencadenado un vértigo histórico *demoníaco*. Berman, interpretando esto, cita en el comienzo de su análisis a Goethe: «Soy el Espíritu que todo lo niega», dice Mefisto. Pero la fuente real del demonismo del *Manifiesto* está en otro texto del romanticismo germánico. Lo conocemos: es el gigantesco Prefacio a la *Fenomenología* hegeliana. Todo lo que de destructivo habrá de exhibir la burguesía deslumbrará a Marx porque antes, Hegel y desde la dialéctica, había identificado a la negativo con la destrucción y la muerte: «Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo (…) sino que solo es esta potencia cuando mira cara a cara lo negativo y permanece cerca de ello. *Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser*»[185]. No es por Goethe, no es por el *Fausto*, no es por Mefisto que Ma-

rx se deja seducir por la capacidad destructora de la burguesía, sino por Hegel. Es en Hegel donde encuentra la fuerza motora de la destrucción como elemento central de la historia, como capacidad esencialmente revolucionaria de la burguesía. Marx fue un gran hegeliano de izquierda. Fue más allá de Hegel en lo que tuvo que ir. Pero, dialécticamente, es su más genial discípulo. Afirmemos, pues, al margen de Berman, que lo demoníaco Marx lo encuentra en Hegel y que es de Hegel de donde toma el método que hará de la burguesía el momento negativo de la dialéctica histórica. Hasta, al menos, el surgimiento del proletariado. Pero atención: el proletariado nace *de* la burguesía, su negación será sobre esta pero solo cuando esta haya triunfado y haya hecho madurar, con su triunfo, a su enterrador dialéctico. Me estoy adelantando. No es que no sea conveniente porque nos hace palpitar lo que viene, pero hay que saber volver a donde estábamos. Hasta aquí, en lo esencial, tenemos: es por su condición de pensador dialéctico, de gran discípulo de Hegel, que Marx le adosa a la burguesía las virtudes de la negatividad (destrucción, demonismo, desgarramiento).

No es casual que el *Manifiesto* se haya leído poco en su época. Marx resulta deslumbrante para nosotros y el *Manifiesto* se agiganta a la luz de la *fuerza mágica* y de los *desgarramientos* hegelianos. Pero ¿no se habrán defraudado (al menos un poco) los compañeros de La Liga de los Comunistas ante tamaños elogios, *dialécticos*, hacia la burguesía? Al cabo, tampoco es casual que la ortodoxia soviética nunca insistiera en estos pasajes. Imaginen brevemente a los militantes de la Liga mirando las pruebas de imprenta de las primeras páginas del *Manifiesto* y preguntándose: «¿Qué le pasa al compañero Marx con la burguesía? ¿Por qué le dedica tanto espacio? ¿No le encargamos un manifiesto comunista? Esto parece un manifiesto burgués». En fin, ya saben: si no fue así, así debió haber sido.

Nuestra época, dice Marx, se distingue por haber llevado al extremo la simplicidad entre las contradicciones de clases. Ese

extremo es tal que mantiene de la contradicción apenas lo necesario, pero férreamente planteado. Una contradicción requiere dos polos. Marx los encuentra y los plantea, *irreconciliables*: la *burguesía* y el *proletariado*. Y aquí, si de confesiones se trata, Marx me regala un texto que en tanto filósofo periférico, en tanto subpensador de un subcontienente que practica una subfilosofía que ni se atreve a llamar *nacional*, nos permite decirles a los orgullosos europeos: «Señores, sin nosotros, *nada*». O también: «Ustedes tendrán a los griegos, pero para tener el capitalismo tuvieron que saquearnos a nosotros». Y si no, lean a Marx: *«El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de las Indias y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación, a la industria, un impulso hasta entonces desconocido, y aceleraron con ello el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición»*[186]. Se trata de la tan meneada «globalización» de nuestros días. El capitalismo es, por esencia, globalizador. Marx, en textos de *El capital*, volverá sobre la cuestión. Pero observemos —para nuestro íntimo deleite— que lo primero que señala como *despegue* del capitalismo es «el descubrimiento de América». Y más aún: «La gran industria ha creado el mercado mundial, *ya preparado por el descubrimiento de América*»[187]. Es el mercado mundial el que acelera «prodigiosamente» el desarrollo del comercio. Hay aquí una relación fecunda y, digámoslo, dialéctica: el comercio requiere un mercado mundial, en tanto se realiza lo constituye, pero en tanto el mercado mundial se constituye dinamiza al comercio. De esta forma, Marx llega a su contundente axioma: «La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario»[188]. He aquí la incómoda simetría: *burguesía-revolución*. La revolución que hace la burguesía es la de destrozar todas las relaciones del mundo feudal o semifeudal. Sigue Marx: «La _ bur-

guesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción (...) Una revolución continúa en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de las anteriores»[189]. Imaginen el entusiasmo que genera esto en un genuino y apasionado dialéctico como Marx. ¿Qué es la dialéctica? Recuerden a Hegel: «El automovimiento interior de la cosa». La «cosa» es la historia. ¿Qué es, para Marx, lo que mueve interiormente la «cosa»? ¿Cuál es la «incesante conmoción», la «inquietud», el «movimiento constante»? La burguesía. ¿Cómo no habría de ser «globalizadora» esta clase? Lo es porque totaliza, superándolas, todas las viejas totalizaciones que pasan a ser totalizaciones devenidas, totalizaciones destotalizadas por la nueva totalización de la burguesía. La burguesía destotaliza todas las viejas totalizaciones y las retotaliza totalizándose a sí misma y superándolas (*aufheben*).

Acabo de usar el lenguaje del gran texto dialéctico de Sartre. ¿Qué podríamos decir desde el horizonte categorial de la *dialéctica negativa* de Adorno? La burguesía *es* la *dialéctica negativa*, nunca concilia, nunca clausura el horizonte histórico, destruye y destruirá hasta generar su propia negación, su propia destotalización, pero aún no hemos llegado a esto. Por ahora, la burguesía es la fuerza dialéctica que niega todo lo consagrado, lo establecido, lo viejo.

Sigue Marx: «Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. *Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes*»[190]. La burguesía tiene *hambre de globalización*. ¿De qué necesita? Del mundo periférico. No hay burguesía sin expansión imperial. ¿Cómo podría este ímpetu demoníaco saciarse con la escueta Europa? No, la burguesía se arroja sobre todos los rincones de la tierra.

Lateralidad: piratas y capitalismo

La palabra «arrojo» («la burguesía se arroja») bien puede llevarnos a la palabra «abordaje» y la palabra «abordaje», qué duda cabe, traerá a nosotros a los filibusteros de los siete mares. Los piratas, esos seres azarosos y heroicos o crueles, que dan y quitan la vida en tumultos sin retorno, esos seres que hemos amado en el cine y que todavía sacuden la imaginación de las nuevas generaciones entre perlas negras y maldiciones, fueron parte esencial del proceso de acumulación capitalista. Otra vez, por qué no, voy a recurrir a un texto mío en una lateralidad. En mi libro *El cine por asalto* (que tiene casi tanta filosofía como este, pero tiene mucho más cine) mi prosa vagaba describiendo a ciertos piratas de boy: el *Captain George W. Bush*, por ejemplo. Pero no le encontraba demasiado *glamour*, lo veía tosco, excesivamente brutal, esgrimiendo misiles nucleares y no livianas y vertiginosas espadas. Piratas eran los otros.

Los que hicieron el capitalismo. Los que se arrojaban sobre los perezosos galeones españoles y los limpiaban de cabo a rabo. ¿Por qué España no tuvo piratas? Porque no tuvo capitalismo. Desde el siglo xv en adelante España se entregó a la conquista y al goce. Y el capitalismo es enemigo del goce. Donde hay goce no hay producción (no hay trabajo), y donde no hay producción no hay capitalismo. Desde Colón hasta el ampuloso Felipe II, España es una potencia traslativa. No produce. Solo lleva algo de un lugar a otro. Para eso tiene barcos, *galeones*. Para llevar el oro de América al Imperio en que nunca se pone el sol. El sol de Felipe II era el oro. Era el oro el que iluminaba su Imperio. ¿Para qué usaban los españoles el oro? ¿Creaban industrias, ciudades, máquinas de vapor, proletarios? Ni sabían qué era eso. Las mercaderías las compraban en Inglaterra. Y eran todas opulencias de grandes señores ociosos. Y era para el desarrollo incontenible de la opulencia real que se traían el oro desde las Indias. Qué pereza histórica. Qué ociosidad. Qué amor por el goce infecundo. Si

por España fuera la Historia aún se dirimiría entre cortesanos, terciopelos, carruajes, algunos cañones y marqueses con pelucas ridículas. Los piratas les arruinaron la fiesta. Errol Flynn, Tyrone Power, Sterling Hayden, Louis Hayward, Robert Newton y hasta Geena Davis y Johnny Depp.

Ahora les voy a hablar de Enrique Silberstein. Que no era pirata, sino economista. Y un tipo fantástico. No lo conocí pero creo que leí casi todas las líneas que dio a la imprenta. Escribía en *El Mundo* y luego en *La Opinión*. Sus notas sobre Vietnam eran deslumbrantes. Era de esos economistas que escriben para que los entiendan. O sea, para no engañar. En 1969 publicó un librito brillante. Se llamó: *Piratas, filibusteros, corsarios y bucaneros*[191]. Entréguense al goce de leer a Silberstein, que no es el de los galeones españoles, ese goce estéril, gordo, sino el de la lucidez, el del espectáculo de la inteligencia. «Los filibusteros (y los piratas) fueron la cuña que introdujo Inglaterra (o mejor dicho, sus empresarios) para ser los beneficiarios directos de los resultados de los descubrimientos de los españoles y los portugueses (…) Robar a los barcos españoles y transportar esclavos negros era la finalidad de los piratas y de los filibusteros. La ganancia obtenida por ambas actividades fue de una magnitud tal que el capitalismo nació casi solo. La enorme acumulación de capital que se produjo gracias a esas actividades llevó a la Revolución Industrial, a la creación de las instituciones básicas del capitalismo superior (bancos, bolsa de comercio, acciones, etc.), y al planteo de teorías que luego resultaron básicas en el estudio de la Economía»[192].

Donde se luce Silberstein es en los pasajes en que establece la relación entre el filósofo del liberalismo económico John Locke y el sanguinario (este sí que lo era, fue acaso el peor) filibustero Henry Morgan. Ilustremos un poco por nuestra cuenta el hallazgo de Silberstein.

De un diccionario cualquiera: John Locke (1632-1704): «Filósofo y político británico que está considerado como uno de los

iniciadores de la Ilustración en Inglaterra».

Del *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora: «Su filosofía política, especialmente tal como fue expuesta en el segundo tratado sobre el gobierno (el llamado *Ensayo sobre el gobierno civil*), influyó grandemente en la formación de la ideología liberal moderna».

De un librejo de Mariano Grondona cálidamente llamado *Los pensadores de la libertad*: «Ellos están en la base del pensamiento contemporáneo en política y economía, sobre todo en los países europeos y anglosajones que han logrado el desarrollo (...) Con John Locke empieza esta línea de pensadores. Todo gran pensador, como los grandes músicos, es la cima de una cordillera. En el siglo XVIII hubo muchos como Mozart. Eso sí: solo hubo un Mozart».

Del libro de Enrique Silberstein: «Cuando Morgan gobierna Jamaica las instrucciones acerca de cómo gobernarla fueron escritas por el filósofo John Locke quien se las entregó al Gobernador»[193].

De otro diccionario vulgar: «Henry Morgan (1635-1688). Pirata inglés. Fue almirante de los bucaneros por elección popular entre ellos. Sus servicios a Inglaterra le merecieron el título de Gobernador de Jamaica. Asaltó las costas de Cuba, Venezuela y otras regiones del Caribe. Personaje muy temido por los españoles. Logró alcanzar el rango de Caballero del Reino».

Esta unión de Locke y Morgan (aunque incomodará a algunos) no debe interpretarse como ese viejo vicio de los escritores anticapitalistas por demoler honras ajenas o, por decirlo más claramente, honras burguesas. Marx (¿o no lo estamos y seguiremos viendo?) admiraba hondamente a la burguesía y todo el que haya leído (que es lo que estamos haciendo) el *Manifiesto* sabrá que el Gran Cabezón admiraba el espíritu fáustico del capitalismo que no se detenía ante nada y todo lo destruía. Parte de ese espíritu fáustico fueron los piratas, los bucaneros, los cor-

sarios. Le quitaron el dinero al goce y se lo dieron a la producción. Hicieron avanzar la historia. Al lado de un galeón, un bergantín pirata era el progreso histórico. Un galeón era reaccionario: solo llevaba oro para los ociosos de las cortes españolas. Los bergantines piratas derivaban ese oro a la bolsa de Londres. A la Revolución Industrial. Eran el avance de la historia. Generaban trabajo. Creaban proletarios. Sindicatos. Ideologías. Huelgas. La Comuna de París. Que, luego, la Historia se haya fosilizado y los piratas de hoy sean unos miserables que acabarán por destruir el planeta, no desde los bergantines, sino desde las finanzas, es otra historia. La nuestra —la que aquí quisimos contar— es diferente. Es la del espíritu de aventura contra la rapiña soñolienta. Es la de un sistema económico que está surgiendo y desborda imaginación, rapiña, pragmatismo, indecencia y criminalidad. El capital, decía Marx, viene al mundo chorreando sangre y lodo. ¡Y claro! Si lo trajeron los piratas.

No es casual que Hollywood (esa cumbre del capitalismo) los haya amado. Pero no solo por sus contribuciones al desarrollo del capital comercial e industrial, sino porque hicieron lo que hicieron entre el coraje, la osadía, la metralla, el riesgo y el desdén por la muerte. No siempre un sistema económico se combina con la aventura, el azar, el viento, las borrascas y las islas desiertas con tesoros recónditos. ¡Tantas cosas nos dieron los piratas! Nos dieron a Salgari y a Stevenson. Y la isla de Tortuga, los tesoros enterrados, los mapas trazados con sangre sobre una camisa desgarrada y en ella una cruz que indicaba dónde estaba el cofre con piedras preciosas, doblones y joyas que se habían quitado a algún galeón español. Y nos dieron palabras, muchas y nuevas y sorprendentes palabras: barlovento, palo mayor, proa, popa, trinquete, latitud norte, latitud sur. Y esa tabla tendida sobre las aguas infestadas de tiburones y el infeliz, con la espada en la espalda, arrojado hacia su muerte inapelable. Y las islas, y las penínsulas: las Molucas, Sumatra, Java (¡*Rumbo a Java* con Fred Mac Murray!), Macao (con Robert Mitchum y Jane Russell), Bor-

neo, Ceylán, Bengala, el Cabo. Y todas esas mercaderías exóticas, esos nombres que uno leía o escuchaba en las pelis: nuez moscada, madera de sándalo de Timor y las Célebes, la pimienta y el jengibre, el alcanfor, el ébano, el estaño, oro en polvo, diamantes de Borneo y de Sumatra, el índigo, el azúcar, el ron, el tabaco de Java, la canela de Ceylán, el opio, la seda, el algodón de Bengala. Cuánto.

«Lo que no nos contaban esas novelas (insiste Silberstein), era que los corsarios y los filibusteros que peleaban en el mar de la China, que desembarcaban en Java, que se emborrachaban en Borneo, que amaban en Ceylán, eran empleados de las Compañías Holandesas o de las Compañías Inglesas. Que cada disparo de cañón que hacían había sido pagado por una sociedad anónima, que cada miembro que perdían era convenientemente indemnizado, que cada herida que recibían tenía el pago correspondiente»[194]. Es posible. De chicos no lo sabíamos. Crecer es —entre otras cosas— el trabajoso arte del desengaño. Pero seguir vivos es no olvidar ni renegar de nuestros asombros tempranos. Si les parece. También, si les parece, diremos que esta incursión entre las aguas borrascosas de la piratería fue una manera de acompañar la visión de Marx en el *Manifiesto*. Pareciera que también nosotros, por medio de la fascinación por los piratas, nos hemos sumado a la alabanza de la burguesía y hemos desistido de su entierro. Una cosa no implica la otra. Convengamos —además— que la burguesía se resiste tenazmente a ser enterrada y que —ahora, gracias a Enrique Silberstein— sabemos cómo John Locke y Henry Morgan lucharon codo a codo por la gloria de Inglaterra, la nación con el más poderoso desarrollo capitalista de la tierra, al menos aún en 1867, cuando Marx publica *El capital* luego de haber tomado como objeto de conocimiento a la isla de Tortuga, digo, perdón, a las islas británicas y a Manchester y a Liverpool, precisamente por el desarrollo exhaustivo que el sistema había explicitado en ellas. Debíamos, por otra parte,

hacer justicia a los piratas, dado que en el *Manifiesto* Marx no los menciona; sí en *El capital*, donde no se le escapa nada.

Marx, entre las virtudes revolucionarias que le descubre a la burguesía, eleva al éxtasis el papel *civilizatorio* que cumple en todas las comarcas *atrasadas* del planeta. *Planetarizándose, la burguesía lleva la civilización a todos los rincones, aun los más remotos, en que todavía pervive la barbarie*. Escribe: «Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bábaras»[195]. Señala luego algo indudable: el bajo costo de las mercaderías de la burguesía arruina todas las economías autónomas de los países atrasados, proceso que Marx ve valorativamente pues visualiza en la expansión de la burguesía la condición de posibilidad de surgimiento del proletariado. Escribe: «La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad (…) sustrayendo a una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente»[196]. Si en el texto precedente reemplazamos «burguesía» por «civilización» bien podría haber sido Sarmiento quien lo escribiera. Salvo que Sarmiento lo hizo antes: el *Facundo* es de 1845. Esta fascinación de Marx por el papel destructor de las viejas formas históricas lo llevó a avalar todas las empresas de la burguesía. La dialéctica le jugaba una mala pasada. El encuadre era: planetarización de la burguesía, instauración de las modernas relaciones de producción capitalistas=surgimiento del proletariado revolucionario. Surgimiento del proletariado revolucionario=condiciones creadas para la revolución socialista. Por el contrario, la penetración de la burguesía en los países periféricos implicó en estos el desarrollo de un capitalismo oligárquico, esclavo del monocultivo, sometido al poder de los países centrales, atrasado en su desa-

rrollo económico, siempre sometido al deterioro (en su perjuicio) de los términos de intercambio y progresivamente endeudado con los banqueros de las metrópolis. ¿Qué proletariado revolucionario iba a engendrar semejante «burguesía»? Como dije, no voy a tratar este tema a fondo aquí. Algunos creen que Marx se equivocó en su enfoque sobre el tema colonial solo en dos conocidos artículos sobre la India y que solucionó todo en una carta a una integrante de la comuna rural rusa al final de su vida. No es así. No son solo dos artículos, son muchos más y forman un entero corpus[197]. Pero Marx es muy claro sobre este tema. No es casual el desagrable retrato que hiciera de bolívar. Lo casual sería en todo caso lo otro. La carta a Vera Zassoulitch abre algo el panorama, pero de modo insuficiente. Marx siguió fiel a lo planteado en el *Manifiesto*. Y también así lo leyó la izquierda argentina.

Lo cual terminó por construir el mito absurdo de un Mitre burgués conquistador.

Continuaremos algo más con el *Manifiesto* y luego nos deslizaremos a las aguas torrentosas de *El capital*. El capítulo sobre el fetichismo de la mercancía, además de exhibir en plenitud el genio de Marx, nos llevará a los fundamentos de la gnoseología marxista.

Clase 13

Marx, *El capital*

El ardor dialéctico de Marx es el que se exhibe en su pasión por las devastaciones que la burguesía ha realizado para hacer surgir lo *nuevo*. Marx tenía en alta estima el dominio que el hombre capitalista había ejercido sobre la naturaleza. En esto no solo lo enfrentará Heidegger, sino la Escuela de Frankfurt. Si, para Heidegger, Marx es un pensador de la técnica (a favor de la devastación de la tierra, característica del tecno-capitalismo), para los frankfurtianos Marx se encuadra como uno de los entusiastas de la razón *instrumental*. No quiero adelantarme en esto: pero la Escuela de Frankfurt (Adorno, y Horkheimer sobre todo) al mover el eje principal del razonamiento de la lucha de clases al dominio del hombre sobre la naturaleza, condena a Marx, ya que Marx era un exaltado propulsor de tal dominio. Escribe Marx: «El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la adaptación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?»[198].

Lateralidad

Este texto tiene también notables semejanzas con muchos pasajes de *Facundo*, en los cuales Sarmiento se entrega con la misma pasión a los avances del Progreso, con mayúscula, claro. Para Sarmiento, la enemiga de la Civilización es la campaña, donde habita el hombre irracional, el gaucho que se opone al Progreso. La antinomia ciudad-campaña es, en *Facundo*, una de las formas derivadas de la antinomia mayor: Civilización-Barbarie. Una frase como «el idiotismo de la vida rural» sería gozosamente suscrita por el sanjuanino. Sarmiento era, también, un admirador de la razón instrumental y del tecnocapitalismo, solo que no veía —*ni remotamente*— a los proletarios como los enterradores de la clase social que había producido semejantes maravillas. Aquí, Sarmiento y Marx se separan; pero en todo el trayecto en que acompañan las conquistas de la burguesía sobre el mundo feudal, barbárico, atrasado, coinciden. En Oncativo y La Tablada, Marx habría estado junto al general Paz, general a la europea, según Sarmiento, sobre todo por el arma que ha elegido: la artillería y no la caballería, propia de los hijos de la pampa. Para Marx, Quiroga habría sido lo que era: un hombre de los llanos. Y en los llanos cunde el «idiotismo». Heidegger habría estado con los campesinos de Quiroga, pero desde la ontología del Ser, que lo derivó a apoyar el nacionalsocialismo. Adorno y Horkheimer, si fueran fíeles a sus postulados, deberían ver en los llanistas a unas víctimas preiluministas de la razón instrumental. Los apoyarían desde su marxismo dialéctico negativo, pero, sobre todo, desde su condena a la filosofía de la Ilustración y su dominio *racional* de la naturaleza y, luego, de los hombres. ¡Qué complejo es esto! No sofocaré su riqueza adosándole más interpretaciones de mi cosecha (con perdón por el sabor agrícola de la palabra). Será más adecuado dejarlo —por un largo momento— abierto, de modo que se entreguen ustedes a su densidad conceptual; en suma: no cerremos esta problemática, no nos arriesguemos a una

lectura apresurada, que sería lineal y acabaría siendo dogmática, como la mayoría de las lecturas tanto liberales como marxistas que se han hecho en nuestro país.

Todo lo realizado por la burguesía lleva a Marx —según Marshall Berman— a ver en ella una especie de doctor Frankenstein. Ustedes conocen esta famosa historia de Mary Shelley: un hombre crea un hombre. Es una de las ideas más revulsivas jamás expuestas en la literatura. Tiene hoy una enorme vigencia. El hombre está a punto de crear al hombre. «Pienso en lo que se desarrolla hoy en día bajo el nombre de biofísica», dice, aterrado, Heidegger. «En un tiempo previsible estaremos en condiciones de hacer al hombre, es decir, construirlo en su esencia orgánica incluso, tal como se los necesita: hombres hábiles y hombres torpes, inteligentes y tontos. ¡Llegaremos a esto!»[199] ¿Llegaremos? Ya hemos llegado. O estamos a las puertas. O aún no se atreven a anunciar algo tan preñado de controversias teológicas y humanistas. Aldous Huxley lo previo en su novela *Un mundo feliz*. Pero la burguesía frankensteiniana que encuentra Berman en Marx (aunque Marx no alude en modo alguno a la creatura de Mary Shelley) es tal porque, al igual que el doctor Henry Frankenstein (yo tomo sin más el nombre de pila que le adosó la película, genial, de Universal Pictures) no puede *controlar* a su creatura. El *monstruo* se desmadra. Y nadie puede contenerlo. Esta idea de la burguesía que no puede contener los prodigios que ha producido es uno de los puntos literariamente más fascinantes del *Manifiesto*. ¡Esta es la verdadera profecía de Marx que sí, absolutamente, se está cumpliendo! Escribe: *«Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros»*[200]. Nadie podría decir que no hubo en Marx una visión clara del poder destructivo de la burguesía. Aquí, en este exacto punto, ya no la acompa-

ña. Aquí ve a la burguesía como un *mago* que no es capaz de dominar las *potencias infernales* desencadenadas por sus conjuros. Aquí, Marx, en este exquisito punto en que piensa la destructividad burguesa sin *superación dialéctica* (el proletariado aún no ha entrado en acción), ve la devastación tal como la ve Heidegger y tal como la ven Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del lluminismo*. También en *El capital* Marx afirma que si por la burguesía fuera, si no tuviera una fuerza que la contenga, destruiría el planeta. Algo que está ocurriendo *hoy*. Desde la caída de la bipolaridad se ha instalado esta situación: el capitalismo se dirige en el camino de la destrucción del planeta, sobre todo porque, además, ha despertado a las fuerzas del terrorismo y ya no puede manipularlas como lo hiciera, en su beneficio, durante la Guerra Fría.

La tecnología está viva. Está en manos de los hombres pero pareciera poseerlos, o, sin duda, pareciera que estos ya no pueden controlarla. Hay un comercial en que un *executive* recibe de regalo una nueva agenda electrónica. Empieza a manipularla y son tantas las cosas que el pequeño y diabólico objeto puede hacer que el hombre, aterrado, lo suelta y grita: «*It's alive! It's alive!*» («¡Está viva, está viva!»). No hay cinéfilo que no sepa (y los que hicieron el comercial lo hicieron como homenaje a la escena que voy a comentarles) que el doctor Frankenstein (Colin Clive), al ver los primeros movimientos de la mano del Monstruo (Boris Karloff) rompe a gritar: «*It's alive!*» La escena se ha hecho inmortal porque el actor Colin Clive se ve tan lunático, tan perdidamente loco que produce, a la vez, hilaridad y espanto. Pero ¿qué significa esa escena hoy, qué nos quieren decir los tecnocapitalistas que hicieron ese comercial? Nos dicen que la agenda cibernética que recibió ese *executive* estaba viva; que él, un hombre criado y acostumbrado a los milagros de la Ciencia siglo XXI, sintió el terror de sentirla vivir en su mano. Sintió, también, el terror de saber que jamás tendría control sobre ella y que corría el riesgo de que ella lo tuviera sobre él. Acaso, ahí mismo, entre-

vio un mundo dominado por creaciones del hombre que el hombre ya no podría controlar. El mundo del Mago Burgués. El mundo de las potencias infernales desatadas. Esto se une a otra gran película. Al menos el fragmento de ella que se relaciona con nuestro tema es, sin duda, genial. Se trata de *Fantasía* de los Estudios Disney. Y se trata, sí, de *El aprendiz de hechicero*. No es casual que la partitura de Paul Dukas, el músico francés que tramó la extraña y hasta demencial melodía (encantadora a la vez) que estructura la obra, se haya basado en un poema de Goethe, el poeta que puso en boca de Mefisto la frase: «Soy el Espíritu que todo lo niega». El protagonista, ustedes lo saben, es el ratón Mickey. El Brujo se va a dormir, deja olvidado su bonete, Mickey se lo pone y desencadena todo lo que luego no podrá controlar. Bien, *el mago burgués es el ratón Mickey, ahí, alucinado, sin poder controlar las escobas.*

La historia tiene un final tranquilizador porque reaparece el Brujo, mitiga los desbandes que el aprendiz había impulsado y se pone el bonete. Todo vuelve a su cauce. *¿Quién volverá a su cauce el mundo del mago burgués, quién conjurará las potencias infernales que él no puede conjurar?* Aquí tenemos que recordar algo que señalamos acerca de Marx: vivió en un siglo de revoluciones. Y el protagonista de esas revoluciones era el personaje destinado a volver todo a su cauce: *el proletariado industrial*. Pero, antes de introducir a este esencial personaje, reflexionemos sobre otro punto que destaca Marx: la sociedad burguesa ya no puede sostenerse a sí misma. Va a señalar —desde otra perspectiva— lo que dijo sobre el Mago burgués que no puede conjurar las potencias que desencadenó. Es la conocida teoría sobre las crisis capitalistas. Las «actuales relaciones de producción» y «las relaciones de propiedad» que impone la burguesía no le permiten controlar «las fuerzas productivas modernas». El desarrollo incontenible de las fuerzas productivas —in-contenible e inmanejable para la burguesía— requiere otra organización de la sociedad. Las relaciones de producción y de propiedad tienen

que cambiar de mano para que no se siga cayendo en crisis cada vez más agudas. En suma, el mundo burgués (sus relaciones de producción y de propiedad) no puede conjurar el desarrollo de las fuerzas productivas. Digámoslo de otro modo: el hechicero ha devenido aprendiz ante la multiplicación enloquecida de las escobas. Debe venir *alguien* y poner orden en el caos. Si la burguesía derrotó al feudalismo con la industria, ahora la industria le resulta inmanejable a la burguesía. Así lo dice Marx: «Las armas de que se sirvió la burguesía para derrocar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía. Pero…» ¡Ah, este «pero»! Se trata del «pero» más importante de la historia de los manifiestos políticos. Este «pero» anuncia al gran personaje que ordenará todo. Al protagonista del futuro. Al gran *desfacedor de entuertos*. También al redentor de la humanidad injuriada, humillada. El que terminará con la ignominia. El que (recordemos) realizará «el imperativo categórico de derribar todas las relaciones sociales en que el hombre es un ser rebajado, humillado, abandonado»[201]. Volvamos a ese «Pero…» ¿Qué escribe Marx luego de él? Escribe: «(Pero) la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también a los hombres que empuñarán estas armas: los obreros modernos, los *proletarios*»[202]. El *Manifiesto comunista* termina con la famosa proclama: «¡Proletarios de todos los países, uníos!» Aclaremos (nosotros, latinoamericanos, tenemos que aclarar estas cosas) que, en 1848, para Marx, «todos los países» significaba todos aquellos en que el desarrollo de la burguesía hubiera generado un proletariado capaz de controlar los medios de producción que ella, la burguesía, no podía ya controlar. Es decir, los países desarrollados de Europa. Reflexionemos hasta qué punto Marx requería un proletariado organizado y capaz: se trataba de asumir el dislocado mundo burgués y organizado racionalmente. No se trataba solo de una cuestión de derrocamiento de una clase por otra, sino que la clase que derrocaba y tomaba el poder lo hacía porque la derrocada (al mantener un orden so-

cial y económico en condiciones irracionales, en condiciones —abundemos— que la industria había sobrepasado, en condiciones —insistamos— que requerían una nueva organización para que toda la estructura social, política y productiva funcionara *racionalmente*) ya era impotente para cumplir la tarea de conducir la sociedad. Se comprende que semejante clase social de reemplazo Marx solo podía encontrarla en los países de Europa y como fruto maduro de la dominación burguesa. El proletariado no solo debía estar capacitado para derrocar a la burguesía sino también para ordenar un mundo que la burguesía había desquiciado. Al Mago burgués debía sucederle el Mago proletario, que sería más bondadoso y más justo.

El texto final de este formidable panfleto político —pasional, brillante, descomedido y muy bien escrito— anuncia que los comunistas nada ocultan y —por no ocultar nada— dicen que alcanzarán sus objetivos «derrocando por la violencia todo el orden social existente»[203]. Marx alude aquí a eso que —en otro lugar y a propósito de otra cuestión que no nos privaremos de ver— llamará *la partera de la historia*: la violencia.

Lateralidad

Uno de los temas más exquisitos del *Manifiesto* es el de la burguesía que no puede detener las *potencias infernales* que ha desatado con sus conjuros. Si Derrida se explaya abstrusamente a lo largo de diez páginas sobre la palabra *espectro*, se me permitirá que insista con esto. Posiblemente Marx conociera el poema de Goethe. Sin duda no había visto el fragmento de Mickey Mouse en *Fantasía*. Pero lo anticipó. La trama de un sujeto que sabe que marcha a la destrucción y no tiene cómo evitarlo tiene una ri-

queza enorme y fue utilizado en la literatura policial. Ustedes saben que Guillermo Saccomanno es uno de nuestros mejores escritores, largamente. No hacen mucho barullo acerca de él en ese sitio que llaman «la academia», pero conjeturo que la literatura argentina hace tiempo que no transita por ahí. Como sea, hace unos años, Saccomanno, que también tiene talento para escribir historietas, publicó en España y Francia una que era más o menos así: un hombre poderoso llama a un *contract killer* y le dice que esa noche, en tal lugar, en tal calle, se va a cometer un asesinato, que será un asesinato más de un asesino serial al que la policía pugna infructuosamente por detener; que vaya, le pide, a ese lugar y mate al asesino. Le anticipa cinco mil dólares y le dice que le dará cinco mil más no bien haga su trabajo. Esa noche, el *contract killer* llega a la dirección que le diera el hombre poderoso y presencia un asesinato. Luego, entre las sombras, el asesino intenta escapar. El *contract killer* le dispara tres veces. El asesino cae. El *contract killer* camina hacia el cadáver, que ha caído boca abajo. Buscando conocer su cara lo hace girar, se inclina sobre él y descubre que aún respira. También descubre que es el hombre que lo contrató. El hombre, con su último aliento, le dice: «Gracias, alguien tenía que detenerme». Respira con gran dificultad. Todavía alcanza a entregarle un pequeño paquete y dice: «Esto es suyo». Entonces muere. El *contract killer* mete el pequeño paquete en un bolsillo y se pierde entre las sombras. No necesita abrirlo. No necesita ver qué hay adentro. Lo sabe: hay cinco mil dólares.

Las lecturas teóricas de este breve relato las dejo en manos de ustedes.

Marx publica *El capital* en 1867. El texto es fruto de larguísimos años de estudios y la figura del gran cabezón barbado metido entre gruesos textos en el British Museum forma parte de la mitología filosófica y, desde luego, de la imagen entrañable que uno tiene de Marx como estudioso obsesivo. ¿Cuál era el centro de esa obsesión? El primer tomo se inicia señalándola: «La ri-

queza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un "enorme cúmulo de mercancías", y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía»[204]. Bien, ese es el centro de la obsesión marxiana: la *mercancía*. Del análisis de la mercancía irá desarrollando Marx todo el complejo universo del sistema de producción capitalista. Estamos, pues, a las puertas de una gigantesca obra maestra. Cautela, entonces. ¿Cómo exponerla? Sus dificultades son muy grandes pero no se trata de un texto impenetrable como la *Fenomenología del espíritu*. Pese a pertenecer declaradamente a la economía política, la obra de Marx es una de las más sólidas de la historia de la filosofía. Me atreveré a decir que es la más importante de las que se ubican entre la *Fenomenología del espíritu* y *Ser y tiempo*. ¿Nietzsche? Nietzsche no tiene *un* gran libro. La grandeza está en toda su obra.

Hay un pequeño texto de Engels (que está, creo, en ese raro nivel que a veces alcanza este pensador que llevó la amistad al nivel de lo absoluto) en que, seguramente a pedido de alguna organización obrera, intenta un resumen de algunos temas de *El capital* y realiza un trabajo más que sólido. El texto está en las *Obras escogidas* de Marx y Engels[205], y se trata de unas pocas páginas escritas entre el 1.º y el 13 de marzo de 1868. Algo fascinante es el comienzo del texto donde Engels se entrega a una exaltación de la *alemanidad*. A punto de entrar en Nietzsche y en Heidegger (nuestros próximos filósofos; aunque falta, todavía hay que cederle mucho espacio a Marx) es importante ir señalando ya el alto concepto que los alemanes tienen de sí para la filosofía, un concepto casi excluyente. Engels dice que *El capital* es una obra de «una profundidad y un rigor *solo posible en un alemán*»[206]. Admite que las obras de Owen, Saint-Simon y Fourier, es decir, los utopistas, son valiosas pero «tenía que ser un alemán quien escalase la cumbre desde la que se domina, claro y nítido (…), todo el campo de las modernas relaciones socia-

les»[207]. Señalo este aspecto de la *condición alemana* porque Alemania llegó tarde a su unidad nacional. Fue un pueblo que antecedió con una gran cultura su estatuto de nación. Tuvo recién un Estado nacional con Bismarck, y lo tuvo por medio del militarismo prusiano (cuatro años de servicio militar obligatorio), y la voluntad de expansión territorial que se inicia a partir de la guerra con Francia, a la que vencerá en la batalla de Sedan en 1871. El otro pueblo que tendrá una gran cultura antes que un Estado nacional es el pueblo judío. En esto coinciden judíos y alemanes, estos últimos verdugos de los primeros.

Dos personajes se encuentran en el mercado. Uno tiene el capital (dinero). El otro tiene su fuerza de trabajo. Marx se pregunta por qué, en el camino a la fábrica, uno va contento y el otro triste. ¿Cómo logra su ganancia el capitalista? ¿Cómo habrá de acrecentar su capital si le paga al obrero *todo* lo que este produce? Ocurre que la mercancía que el capitalista ha llevado a su fábrica posee una cualidad muy especial. Las mercancías tienen dos caras: *valor de uso y valor de cambio*. El valor de uso es el que la mercancía entrega al capitalista cuando este la usa. Pero de ahí no sale ninguna ganancia. El valor de uso se usa y se acabó. Pero la fuerza de trabajo que el obrero ha entregado al capitalista *produce valor en la medida en que se la usa*. Cito a Engels: «Bajo el régimen social vigente, el capitalista encuentra en el mercado *una mercancía* que posee la peregrina cualidad de que, *al consumirse, engendra nuevo valor, crea un nuevo valor*: esta mercancía es la *fuerza de trabajo*»[208].

Se trata de ver, ahora, cómo se fija el valor de la fuerza de trabajo. El valor de una mercancía se mide *por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla*. El obrero necesita mantenerse él y su familia. Por lo tanto el valor de la fuerza de trabajo se mide por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir los medios que el obrero necesita para vivir. Bien, este es el valor de la mercancía-obrero. Y lo que el capitalista le paga se llama *salario*. El salario es, entonces, la suma de dinero con

que el capitalista paga los medios necesarios para que el obrero y su familia puedan vivir. Pero el valor de uso del obrero produce valor. El obrero es esa mercancía cuyo valor de uso produce valor. Si el capitalista le pagara al obrero todo lo que este produce..., no existiría el capitalismo. Tiene que existir un *plus* para que el sistema funcione. El obrero recibe un salario de sesenta libras pero produce por cien. ¡Qué espléndida mercancía! Qué distinta de una mesa o una silla, cuyos valores de uso no producen valor sino que se deterioran hasta que hay que tirarlas. Escribe Engels: «El nacimiento de la plusvalía (...) es, ahora, completamente claro y natural. Al obrero se le paga, ciertamente, el valor de la fuerza de trabajo. Lo que ocurre es que este valor es bastante inferior al que el capitalista logra sacar de ella, y la diferencia, o sea el *trabajo no retribuido*, es lo que constituye precisamente la parte del capitalista, o mejor dicho, de la clase capitalista»[209].

Debemos distinguir entre *trabajo necesario*: el que hace el obrero para reponer el salario que el capitalista le paga y que, recordemos, se atiene estrictamente a cubrir el valor de trabajo socialmente necesario que requieren las mercancías destinadas a reproducir la vida del obrero. Y *(plustrabajo*: el tiempo de trabajo en que el obrero se transforma en *creador de valor*, pues produce *plusvalía* para el capitalista trabajando *más tiempo* del socialmente necesario para ser mantenido. Este es el *plustrabajo* y del *plustrabajo* surge la *plusvalía* por medio de la cual el sistema de producción capitalista se reproduce.

Ahora bien, ¿de dónde saca el capitalista el *capital originario*? Hemos dado muy sencillamente por aceptado que dos sujetos se encuentran en el mercado y uno tiene *capital* y el otro solamente *fuerza de trabajo*. Que uno tenga fuerza de trabajo podemos entenderlo claramente: se trata de un hombre que tiene que trabajar para vivir y lo único que puede ofrecer es su aptitud de trabajador, es decir, su fuerza de trabajo. Pero el otro tiene dinero, tiene capital, ¿de dónde lo sacó? ¿De dónde sacó el capitalis-

ta el capital para llevarse a su fábrica esa fabulosa mercancía cuyo valor de uso produce plusvalía y sin la cual no habría sistema capitalista? A propósito de esta cuestión Marx habrá de escribir uno de los capítulos más fascinantes (y primordiales para nosotros, hombres de la periferia) de *El capital*. Es un capítulo insoslayable y su enseñanza es irrestañablemente necesaria. Por decirlo con moderación: uno no puede pasar por esta vida sin leerlo. Se trata del capítulo XXIV: «La llamada acumulación originaria».

Ser es praxis. Y nosotros —y ahora vamos a explicitarlo— tenemos muchas diferencias con Marx, pero creemos, con Marx y con el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*, que sin la acción del sujeto de la praxis constituyente-constituida no hay Historia. Que fuera de la Historia no hay nada. Que el Ser puro de significación no se encuentra en ninguna parte en la experiencia humana. Y que la historia la hacen los hombres y la Historia (en tanto contrafinalidad) los hace a ellos. Y esa historia se hace con la razón burguesa, con la razón instrumental, que puede ser apropiada por otras manos, por otras prácticas, por Marx, por Freud, por Nietzsche, quienes le amputan lo instrumental y cuestionan esa historia que ha hecho la burguesía (la *burguesía conquistadora* del *Manifiesto*) y la vuelven contra ella, o le señalan la presencia del inconsciente que introduce en ella la opacidad que deteriora su pretensión de ser transparente a sí misma o la osadía de marcar surcos necesarios lineales por los cuales la historia se deslizará certera hacia su realización final: el mundo omnímodo de la técnica y la destrucción del planeta.

Volvamos a la frase de Marx: «La violencia es la partera de la historia». No hay grupo violento que no acuda a ella. Pareciera la automática, contundente justificación ontológica de la violencia. Pero veamos la cuestión más de cerca. Para eso estamos: para ver de cerca, destotalizándolas (me resisto a decir «deconstruyéndolas») todas las cuestiones que se nos presenten. La frase está, digámoslo así, preñada de *dialéctica*. a) La violencia actúa

como *partera*. Hace nacer algo que ya está. Que está *en* la historia. La historia va dando a luz sus distintas etapas. Esto significa que hay una sola historia, una linealidad histórica, un decurso necesario y una linealidad temporal. O sea, los postestructuralistas, como Foucault, y los posmodernos no se van a equivocar en señalarle esto a Marx, que es su herencia hegeliana; b) ¿Quién preñó a la «sociedad vieja»? Si la historia ocurre porque una sociedad vieja está preñada de una nueva, hagamos la pregunta: ¿qué o quién preñó a la sociedad vieja? Como no hay nada «externo» a la historia, el proceso tiene que ser interno. La sociedad vieja tiene que haber sido preñada por la nueva. La nueva, a su vez, se hace nacer a sí misma por medio de la violencia. Porque lo «excepcional» de la sociedad vieja es que se niega a parir. Ha sido preñada, pero no quiere dar a luz. Porque la ha preñado su enemigo y la ha preñado de sí mismo. La burguesía ha preñado al orden feudal: ha nacido de él, ha surgido *en* él. Este surgimiento es una «preñación». Desarrollándose en las entrañas de la vieja sociedad es como la «nueva» la va preñando. Se trata de un acto histórico-biológico. También puede decirse que la nueva sociedad «penetra» en la vieja, preñándola. Pero a costa de que esta penetración no sea externa. Cuando un hombre penetra a una mujer para dejarla preñada, esa penetración viene de «afuera». Viene de alguien que no es la mujer que quedará preñada. La metáfora de la partera que usa Marx feminiza a la historia. La historia es como una gran madre que da a luz constantemente. *Marx —que esto quede bien claro— feminiza la historia*, ese espacio hecho por guerreros, por estadistas, por generales intrépidos, por mujeres que lloran a sus innumerables hijos muertos en la batalla, que los lloran en la intimidad de sus hogares (porque la historia será «mujer» pero las mujeres no participan de ella), por poetas que la cantan, creando un «espíritu nacional», la base de toda nación. La penetración se da, sucede, pero no desde afuera, sino desde su interior. Es un crecimiento que penetra. Al crecer y penetrar a la sociedad feudal, la burguesía preña a una

mujer que no quiere ser preñada. La sociedad feudal no quiere que la burguesía nazca porque el nacimiento de la burguesía es su negación, su muerte. La historia es una madre que no quiere dar a luz. Porque la clase preñada no quiere a la que la preñó y viceversa. Ha sido preñada contra su voluntad. Deberíamos hablar de una violación. Y acaso se trate de ello, ya que la historia es constantemente violenta. Para imponerse, la burguesía ha debido cometer varios actos de violencia contra el mundo feudal. La vieja sociedad se resiste a perder su poder, a ser preñada por el poder de la nueva. Por fin, cuando lo está no quiere que nazca. La clase preñada es una madre inexplicable: no quiere dar a luz a su hijo. Porque sabe que ese hijo ha venido para matarla. En suma, ese hijo ha preñado a su madre, se ha desarrollado (preñándola cada vez más) dentro de ella y, por fin, advierte que su madre se niega a darle nacimiento. Es él, entonces, el que debe hacerse nacer. Para lo cual debe aplicar violencia sobre su madre. Esa violencia tiene el nombre de *revolución*. Esa violencia por la cual un hijo indeseado tiene que hacerse nacer de una madre que se niega a alumbrarlo es lo que Marx llama *partera de la historia*. La violencia es la purísima negatividad dialéctica. La violencia es la negación que el hijo naciente ejerce sobre su madre para poder nacer, pues su madre se niega a alumbrarlo porque ese hijo es su enemigo. Ha crecido en ella pero es la nueva sociedad que la hará morir.

La misma tarea hará el proletariado con la burguesía. Crecerá en ella. Será hijo de sus contradicciones. Y por la violencia se hará nacer. Si la historia es, entonces, un ser dialéctico-biológico, cabría plantearse qué hereda el hijo de la madre que ha venido a destruir. Qué enfermedades hereditarias tenía la madre. Qué peste. Qué sífilis malcurada. Hoy, ante la postulación de un acto revolucionario de esa antigua índole, cabría preguntar: ¿y si la vieja sociedad tenía sida? ¿Tenía sida la vieja sociedad? Pero vayamos a algo más real y más comprobable en la historia: ¿y si la vieja sociedad tenía autoritarismo, privilegios, verticalismo,

supremacía de unos grupos sobre otros, no corre la nueva el peligro de heredar, ya que estamos dentro de un proceso biológico, esos vicios? De hecho, ¿no los ha heredado? ¿No heredó el marxismo de la burguesía su Estado leviatánico y terminó utilizándolo para sus mismos fines de dominación? ¿Para dominar a los suyos? ¿Para sofocar a los disidentes? ¿Para entronizar el poder staliniano? ¿No estaba el poder staliniano en los genes de la vieja sociedad que se hereda biológicamente por medio del parto, del hijo que nació de las entrañas de una madre llena de vicios?

Marx siempre piensa en la Revolución Francesa, la gran revolución de la burguesía que jamás dejó de admirar. Los revolucionarios hicieron nacer, por *medio de la violencia*, a la sociedad de la cual el Antiguo Régimen estaba preñado. Pero, en verdad, si la violencia es la *partera* de la historia es porque es la *partera* del capital, la que posibilita su acumulación originaria. (También, como hemos visto en el último texto del *Manifiesto*, la violencia será la partera de la nueva sociedad que sucederá a la burguesía. Toda revolución es violenta. Y la violencia, como partera de la historia, no es cualquier violencia: es la de los vencedores).

Así, escribe: *«La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica»*[210]. La pregunta base de Marx es: ¿cómo obtiene el capitalista su capital originario? De ahí que diga (a continuación de la frase sobre la violencia como partera) que la violencia es una «potencia económica». Lo es: es por la violencia que el capitalista conquista su capital originario. Vemos también cómo funciona aquí el concepto de «burguesía revolucionaria» que explicita el *Manifiesto*. La burguesía destruye todo lo viejo y todo lo viejo *está preñado de ella*. La burguesía, por medio de la violencia, se hace nacer. *Es su propia partera*.

Hemos visto, dice Marx, lo que básicamente nosotros hemos explicado hasta aquí. Es decir, Marx da por analizadas esas temáticas. Nos hemos encontrado con la fuerza de trabajo y con el capital. Los hemos seguido hasta la centralidad de la fábrica y

hemos visto cómo esa mercancía que es la fuerza de trabajo produce *valor* en la medida en que se usa. Nos hemos, sin embargo, preguntado: ¿de dónde obtuvo su capital el capitalista? Escribe Marx: «Todo el proceso, pues, parece suponer una acumulación "*originaria*" previa a la *acumulación capitalista ("previous accumulation"*, como la llama Adam Smith) una acumulación que no es el *resultado* del modo de producción capitalista, sino su *punto de partida*»[211]. Marx, irónicamente, apunta que esta acumulación originaria «desempeña en la economía política el mismo papel que el *pecado original* en la teología»[212]. El relato capitalista sobre la acumulación originaria tendría tanta verosimilitud como el de Adán, la manzana, Eva, etc. «Se nos explica su origen contándolo como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos había, por un lado, una elite diligente y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primeros *acumularon riqueza* y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca *la pobreza de la gran masa* —que aun hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo su propia persona— y *la riqueza de unos pocos*, que crece continuamente aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace mucho tiempo»[213]. Marx señala que el «señor Thiers», quien encabezará pocos años después la represión contra la Comuna, «predica esas insulsas puerilidades a los otrora ingeniosos franceses»[214]. Pero no, dice Marx. Y pierde su sentido del humor, el cual, habrán notado ustedes, es expansivo y tendiente a la ironía corrosiva, dado que detesta y desprecia a sus adversarios, o, más aún, a los que elige abiertamente como enemigos, y que, en rigor, lo son. ¿Cómo ha sido «en la historia real» la acumulación originaria? Escribe Marx: «(...) el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia (...) En realidad, los métodos de la acumulación originaria son cualquier cosa menos idílicos»[215]. Revisemos el adjetivo «idílico»: «Que encierra hermosura, o que pro-

duce paz o placer: *paisaje idílico*» (*Diccionario Salamanca de la lengua española*). Veamos, ahora, el paisaje idílico que nos describe Marx: «El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos *constituyen factores fundamentales de la acumulación originaria*»[216]. Sinónimos de «idílico»: placentero, apacible, pacífico, bucólico, pastoril, amoroso, celestial. Y no seguimos. A vuelta de página, Marx, concluyente, establece una de sus más célebres categorías históricas. Acaba de describirnos el horror de la acumulación originaria y lo ha hecho para mostrarnos cómo el capitalista se hizo del capital, y cómo, de ese modo, se realiza el paso de la sociedad feudal a la sociedad burguesa, proceso que llevó muchos años y mucha sangre. Así, escribe: *«La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica»*[217]. Importa señalar que Marx establece su fórmula sobre la violencia como «partera de la historia» en pleno análisis del proceso de acumulación primitiva del capital, que es un proceso histórico extremadamente violento.

Marx vio como nadie que la *razón instrumental capitalista* hace del hombre una *cosa*, le quita su humanidad. Esa es la esencia de lo que llama *enajenación*. Se le enajena al hombre su condición de tal. Se hace de él un no-hombre. *Solo Marx vio esto*. Pero Marx también se equivocó (y pagó caro este error en manos de posestructuralistas y posmodernos y aún funciona como el fundamento de su rechazo en la academia capitalista anglosajona) al lanzar su frase «La violencia es la partera de la historia». Y al meter en ella la frase *sociedad vieja preñada*. La dialéctica, aquí, se le torna biología. Que la violencia sea la partera de la historia es la *gran* frase a la que apelarán siempre los grupos violentos. No razonan sobre ella. Suena poderosamente en los espíritus ya

convencidos del uso de las armas, del terrorismo. *Marx ontologiza la violencia.* La violencia es parte esencial, constitutiva del Ser de la Historia. Sin violencia no hay historia porque la violencia es la *partera* de esa mujer preñada que tiene que dar a la luz y se niega. Pero así se *naturaliza* la historia. Se trata de una *dialéctica biologista.* La Historia no es un organismo orgánico. Es la totalización, destotalización y retotalización de infinidad de praxis de agentes históricos libres que se juegan en ella. Si hay una unidad en la Historia (*algo que la haga humana*) no es la preñez de su organismo. No es su procreación, su embarazo. La Historia no necesita una partera. Los que hacen nacer la nueva sociedad no son parteros. Son los hombres libres que se han alzado revolucionariamente contra un orden al que desean derrotar. Tampoco han sido engendrados biológicamente por ese orden. Han surgido de aquí y de allí. Han surgido con distintas historias, con praxis diferenciadas, sabiéndose o no, a veces a ciegas, a veces corriendo hacia donde todos corren, con distintos tiempos, no siempre con una conducción centralizada. Marx ontologiza la violencia. Pero al ontologizarla como *partera* la ontologiza en el modo de la biología. Marx, entonces, *ontologiza la biología.* Hace de la dialéctica un organismo biológico del cual la violencia extrae otro que, a su vez, engendrará otro que alumbrará a otro y que será también la violencia la que lo hará nacer. Esa frase es desafortunada. Marx es el filósofo de la praxis. Su metodología se ve en los trabajos sobre la Comuna de París. La historia la hacen los hombres. Y lo que «engendran» es una estructura en permanente mutación, una apoteosis de la diacronía, y no un vientre materno henchido por un niño idiota, porque su madre no quiere que nazca y la partera se lo tiene que arrancar con la violencia. La violencia no es la tarea de una parturienta sino el riesgo, la apuesta máxima, extrema que utilizan los hombres para transformar la injusticia. (*Nota*: Que quede claro que solo a partir de la frase —famosa y desafortunada— acerca de la violencia como partera de la historia es que se puede descubrir una

dialéctica biológica en Marx. La dialéctica marxista es un movimiento interior a la historia, pero en tanto es *necesario, lineal, ideológico y sustancial* es una *metafísica* de la historia en tanto postula que internamente a la historia se desarrolla la inevitable liberación del hombre encarnada en el proletariado como sujeto sustancial de la Historia). Y, con suma frecuencia, para instalar otra. Pero esa es una historia distinta. El día de la Revolución todos sonreímos, nos embriagamos y soñamos con la plenitud. Lo que hemos aprendido, en las amargas lecciones de la historia, no tiene por qué opacar que la plenitud de la praxis de los hombres libres, se traicione o no, es el fundamento de la Historia.

Marx era un implacable estudioso. Las citas de *El capital* son tan inacabables como valiosas y revelan la profundidad de los estudios que el hombre del British Museum llevó a cabo para escribir su obra. Entre los citados por Marx está William Howitt, «un hombre (lo define Marx) que del cristianismo ha hecho una especialidad»[218]. Este señor Howitt, que, puedo asegurarles, no era marxista ni remotamente, sino un buen cristiano, escribe: «Los actos de barbarie y los inicuos ultrajes perpetrados por las razas llamadas cristianas en todas las regiones del mundo y contra todos los pueblos que pudieron subyugar, no encuentran paralelo en ninguna era de la historia universal y en ninguna raza, por salvaje e inculta, despiadada e impúdica que esta fuera»[219]. La obra de William Howitt se llama: *Colonización y cristianismo. Una historia popular sobre el tratamiento de los nativos por los europeos en todas sus colonias*, publicada en Londres en 1838. A pie de página, Marx propone una reflexión y la reflexión parte, no solo del trabajo de Howitt, sino de otro sobre «el trato dado a los esclavos»: «Debe estudiarse este asunto en detalle para ver qué hace el burgués de sí mismo y del trabajador allí donde puede moldear el mundo sin miramientos, a su imagen y semejanza»[220]. Interesa ver esto a raíz de la política de Estados Unidos luego del fin de la Guerra Fría. Sin contendientes a la vista, la década del noventa fue un festín del capital en su modo

más salvaje, casi una fiesta de pandillas que se corona en el Consenso de Washington como punto en que el neoliberalismo expresa el modo en que quiere se comporte el mundo.

Sobre la crueldad de la acumulación originaria se han dicho, buscando negarla, todo tipo de tonterías. Una se la escuché a un viejo marxista, alguien que debió, alguna vez, haber leído el Capítulo XXIV de la obra de Marx para olvidarlo con el paso de los años. Cuando dijo la frase militaba en las filas del político López Murphy, un hombre, por decirlo de algún modo, de centro derecha. Me refiero a Juan José Sebreli, con quien siempre me saludo cordialmente, acaso no haga daños serios y es una buena persona. Al grano: cierta vez le escuché decir (es posible que la frase esté en su libro *El asedio a la modernidad*): «¿Qué habría pasado si los aztecas hubieran invadido Londres?» Notable pregunta. En principio, no creo que uno se hubiese deleitado con los cuentos y las novelas de Arthur Conan Doyle, pero tampoco habría existido Jack el Destripador. No perdamos el tiempo: jamás los aztecas hubieran podido invadir Londres. Ese procedimiento que propone Sebreli se llama *ucronía*: ¿qué habría ocurrido en la historia si no hubiera ocurrido lo que ocurrió? Los aztecas eran despiadados pero coincido con el compasivo señor Howitt: los «actos de barbarie» de las «razas llamadas cristianas (…) no encuentran paralelo en ninguna era de la historia universal y en ninguna raza, por salvaje e inculta, despiadada e impúdica que esta fuera».

El genocidio latinoamericano reclamó la vida de cincuenta o sesenta o setenta millones de seres. La incerteza en las cifras es de *decenas de millones*, esto solo habla de la magnitud de la masacre.

Lateralidad: John Wayne mentía

En el cine norteamericano, en el *western*, los indios representan el *mal*. La evolución de este concepto es llamativa en la obra de John Ford, el más grande creador de films de ese género. Desde *La diligencia* (1939) hasta *El ocaso de los cheyennes* (1964) algo de agua pasó bajo los puentes, pero no demasiada. En el primer film (una *absoluta* obra maestra de Ford), filmado en el Monument Valley, locación que Ford amaba, el indio es el peligro más extremo y sus flechas llevan la muerte al corazón de los héroes. Es, además, el film que entregó el estrellato definitivo a John Wayne, un símbolo de la derecha extrema de Estados Unidos. En el segundo (mucho más ambicioso, pero lejos de la cima a que el primero llegó) Ford trata con piedad a sus cheyennes, los sigue en su larga marcha a su lugar de pertenencia y trata de entenderlos. Es una obra sensible y crepuscular. Tanto, que es también el último *western* de Ford. El héroe es Richard Widmark (el célebre Tommy Udo de *El beso de la muerte*, 1947), un actor diferenciado de Wayne, no solo porque es un notable intérprete, sino porque fundamentó su carrera más en villanos que en héroes. Ford quiso que aquí fuera un héroe sereno, un compañero de los cheyennes del atardecer. *El ocaso de los cheyennes* —también filmado en el Monument Valley— es, como dije, de 1964. Recién en 1964, Hollywood, por medio de uno de sus más grandes artistas, intenta una mirada compasiva, humanitaria sobre los hombres de piel cobriza. Entre tanto, los indios son, siempre, *los malos de la película*. Ford había modificado algo el esquema —antes de *El ocaso*— en su poderoso western *Más corazón que odio (The Searchers,* 1956), donde nos muestra entrar a Wayne en la tienda del cacique y salir con el cuero cabelludo de este, con cara extraviada, transformado en un bárbaro, exactamente en lo que él pretende combatir. No sé si Wayne habrá entendido qué quiso decir Ford, a la contradicción, inaudita para él, que lo sometió. Como sea, el punto de vista que siempre tuvo primacía

fue el de Wayne: el Oeste se conquistó *a pesar* de los indios, sufriendo sus sanguinarios ataques, sus asesinatos de colonos, de familias enteras, su barbarie. Pues bien: *No*. John Wayne mentía. Nos lo dice Marx, en la página 942 de *El capital*: «Pero tampoco en las colonias propiamente dichas se desmentía el carácter cristiano de la *acumulación originaria*. Esos austeros "virtuosos" del protestantismo, los puritanos (de Nueva Inglaterra), establecieron en 1703, por acuerdo de su *assembly*, un premio de 40 libras por cada cuero cabelludo de indio y por cada piel roja capturado; en 1720, un premio de 100 libras por cuero cabelludo, y en 1744, después que la Massachusetts Bay hubo declarado rebelde a cierta tribu, fijaron los siguientes precios: por escalpo de varón de 12 años o más, 100 libras de nuevo curso; por prisioneros varones, 105 libras; por mujeres y niños tomados prisioneros, 55 libras; *por cuero cabelludo de mujeres y niños*, 50 libras»[221]. Pero Wayne no le daría crédito a estas infamias. Diría que son embustes de Marx. Ese sucio rojo que, no solo fue un subversivo marxista, sino el mismísimo creador de la subversión marxista, esa peste. Espero que ustedes disientan con él.

Clase 14

Marx, el fetichismo de la mercancía

Terminamos el capítulo de la *acumulación originaria* con algunas insistencias que servirán, este es el propósito, de *resumen*. Un buen resumen de la cuestión es el siguiente texto de Marx: «Los tesoros expoliados fuera de Europa directamente por el saqueo, por la esclavización y las matanzas con rapiñas, refluían a la metrópoli y se transformaban allí en capital»[222]. Y el parágrafo 6 del capítulo concluye, digamos, concluyentemente: «Si el dinero, como dice Augier, "viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla", el *capital* lo hace chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies»[223]. Se trata de uno de los textos más conocidos de este capítulo y no será ocioso señalar la presencia, en él, del lodo, del barro. Es un texto sobre la inhumanidad del capital, o, por decirlo de otro modo, sobre el humanismo capitalista, que es inhumano, ya que requiere la victimización de millones de hombres para consolidarse del modo en que lo ha hecho, *desde la periferia al centro*. Importa señalar un doble movimiento en el capitalismo. Al ser, siempre, *globalizador* o *imperial*, presenta la siguiente característica:

Primero: Un movimiento desde el centro a la periferia. El centro sale *en busca* de la periferia para *conquistarla*.

Segundo: Un movimiento de la periferia al centro. El centro saquea la periferia para producir la *acumulación originaria*.

Tercero: Un nuevo movimiento del centro hacia la periferia. Una vez constituido, en el centro, el poderío del capital, este re-

quiere volver a la periferia en tanto mercado de sus manufacturas y en tanto geografía de las materias primas con que, en el centro, se logrará abaratar el costo de los salarios. Si el trigo con que se fabrica el pan que mantiene a los obreros es más barato traerlo de las colonias, así se hará. Este fue el conflicto alrededor de la Ley de Cereales, que se solucionó a favor de los industriales en contra de la aristocracia cerealera. *Aquí nace el librecambio*. Marx, en su *Discurso sobre el librecambio*, apoya este proceso, dialécticamente. Como apoyaba los proyectos de la burguesía. Volveremos sobre esto.

Cuarto: El capitalismo, ya afianzado por completo en el centro, vuelve a la periferia en tanto *capital financiero*. Este proceso, que empieza muy tempranamente entre nosotros con el empréstito que Rivadavia toma a la Banca Baring, es el que se dispara a partir de 1870. Es, también, el que analizará Rudolf Hilferding en *El capital financiero* y Lenin en *El imperialismo como etapa superior del capitalismo*. (Y aquí ya se nos puede acusar de revisionistas históricos y leninistas. Esta acusación no se haría desde la derecha, sino, muy especialmente, desde ciertos personajes que se han corrido desde la izquierda y hasta del peronismo de izquierda y hasta del PCR, todas fracciones político-ideológicas a las que adherían en los setenta, a las prestigiosas páginas del diario *La Nación*).

El capítulo sobre la *acumulación originaria* culmina con una remisión inesperada a un texto inesperado. Este capítulo (el XXIV) es bien conocido por los estudiosos del marxismo y por los estudiantes que tienen la fortuna de que alguien les enseñe Marx en alguna universidad. Pero pocos mencionan que termina con una larga cita, a pie de página, correspondiente al *Manifiesto comunista*. ¿Cómo? ¿Y el Marx joven y el viejo Marx? ¿Y el Marx humanista y el Marx científico? Tonterías. El Marx de 1867 recurre, *casi veinte años después*, a su espléndido texto panfletario de 1848. Cito solo un fragmento de la cita, dado que es extensa por demás: «La burguesía, por consiguiente, produce ante todo sus

propios enterradores. Su ruina y la victoria del proletariado son igualmente inevitables»[224]. Se trata de nuestro conocido Marx dialéctico-hegeliano. La burguesía será enterrada por el proletariado redentor de la historia humana y la historia dará un salto cualitativo. Quienes se oponen a esta irrefutable dialéctica histórica «Son reaccionarios, ya que procuran que vuelva atrás la rueda de la historia»[225]. Cómo no ver los flancos que ofrece Marx al hablar de «la rueda de la historia». Ya le pasarán factura por esta linealidad todos los pensadores posmodernos y posestructuralistas. En verdad, Marx creía en esta linealidad revolucionaria.

Creía en un desarrollo dialéctico-progresivo que no habría de detenerse. Creía que a la negación de la burguesía sobre el mundo feudal se sumaría la *negación de la negación* del proletariado sobre el mundo burgués. Algunos fundamentalistas del marxismo se ofuscan cuando uno marca estas cosas y recuerdan algún pasaje de los *Grundrisse (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política)* sobre el arte griego. Tonterías. Un pasaje afortunado sobre el arte griego en un texto que Marx nunca publicó no puede, aunque valioso, borrar lo esencial de la obra marxiana, elementos que aparecen constantemente en sus textos. Los *Grundrisse* fueron dados a luz en 1939 por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú. Se trata de voluminosos manuscritos de Marx correspondientes a los años 1857, 1858. Los textos sobre el arte griego que se utilizan para negar las concepciones dialéctico-progresivas de Marx son, entre otros, del siguiente tipo: «En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización»[226]. ¿Cómo no iba a advertir Marx, decidido a trabajar sobre estos temas, las asimetrías entre el desarrollo social y el desarrollo del arte? Estamos hablando de un genio. Pero de aquí a sacar que su concepción de la historia no respondía a la progre-

sividad continua y sustancial que había tomado de Hegel hay mucho trecho, recorrerlo es equivocarse.

Lateralidad: Balzac

Si de exhibir la complejidad del análisis de Marx se trata preferiría referirme a sus magistrales reflexiones sobre el arte realista en Balzac. «Sin duda (escribe Marx), Balzac era legitimista; su gran obra es una elegía perpetua que deplora la descomposición irremediable de la alta sociedad; sus simpatías están de parte de la clase condenada a morir [en este *condenada a morir* encontramos otra vez la progresividad dialéctico-hegeliana]. Pero, a pesar de todo esto, su sátira jamás es tan cortante ni su ironía tan amarga como cuando hace obrar a tales aristócratas, a los mismos hombres y mujeres por los que experimenta una profunda simpatía. Y (fuera de algunos provincianos) los únicos hombres de quienes habla con una admiración no disimulada, son sus adversarios políticos más encarnizados, los republicanos del Cloitre-Saint-Merr, los hombres que en aquella época (1830-1836) representaban verdaderamente a las masas populares. Que Balzac se haya visto forzado a ir en contra de sus propias simpatías de clase y de sus prejuicios políticos; que haya visto la ineluctabilidad [otra vez la dialéctica progresivo hegeliana] de la caída de sus queridos aristócratas y los haya descrito como no mereciendo mejor suerte; que no haya visto a los verdaderos hombres del porvenir sino solamente ahí donde podían encontrarse en tal época; todo esto yo lo considero como uno de los más grandes triunfos del realismo y una de las más grandes particularidades del viejo Balzac»[227]. Este conocido texto de Marx, no por conocido es menos notable. Quizá deba rectificar-

me: uno dice «conocido texto de Marx» y olvida que llevamos ya largos años de oscurecimiento de la obra de este gigante del pensamiento. De modo que no voy a decir de ninguno de sus textos que es «conocido». Pero estas páginas sobre Balzac en que Marx demuestra que un escritor monárquico puede ser el mejor retratista de la decadencia de la aristocracia y de la burguesía, y el mejor, también, de la vida castigada de las clases proletarias y campesinas, es valiosísimo para exhibir la complejidad, la sobredeterminación, no nos privaremos de este concepto, a que puede llegar el materialismo histórico en su comprensión de la realidad[228].

Es hora de dejar atrás la temática sobre la *acumulación originaria*. Ya se sabe: *nada queda atrás, volveremos sobre cualquier tema siempre que sea necesario*. Pero, en un plano, al menos, formal, nos desprenderemos aquí de ese capital que llega al mundo «chorreando sangre y lodo». Y si 10 hace de este modo es por un motivo que un mismo europeo nos dirá. Un europeo muy particular en un texto también muy particular. Uno de esos textos que horrorizan a las conciencias púdicas de la filosofía. Se trata del Prólogo de Sartre a Fanon en *Los condenados de la tierra*. Sar-tre se dirige aquí a sus compatriotas y dice así: «Ustedes saben bien que somos explotadores. Saben que nos apoderamos del oro y los metales y el petróleo de los "continentes nuevos" para traerlos a las viejas metrópolis. No sin excelentes resultados: palacios, catedrales, capitales industriales; y cuando amenazaba la crisis, ahí estaban los mercados coloniales para amortiguarla o desviarla. Europa, cargada de riquezas, otorgó *de jure* la humanidad a todos sus habitantes: un hombre, entre nosotros, quiere decir un cómplice puesto que todos nos hemos beneficiado con la explotación colonial (…) el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos». No les hablo de edición alguna pues yo tengo la primera que apareció en castellano, en 1963. Pero busquen esta cita ustedes. Busquen este libro.

Destaquemos una cuestión: Marx, en 1867, describe los horrores de la *acumulación originaria*. Pero el Marx dialéctico-hegeliano de todas sus obras habrá de justificarlos. ¿O no es una *necesidad histórica* la expansión de la burguesía? También lo son, entonces, los horrores de esa expansión. ¿Por qué castigar tanto, en 1867, a una clase que se exaltó por su ímpetu para transformar la historia en 1848, en ese texto, el *Manifiesto comunista*, que se rescatará también en 1867? Hay un Marx humanista que describe con impiedad las ruindades de la burguesía, sus crímenes, sus rapiñas sin fin, y hay un Marx dialéctico que señala su *necesariedad*. Las dos actitudes son coherentes. Marx nos dice: vean, la clase más revolucionaria de la historia ha sido cruel hasta la náusea, pero de esa crueldad nace el capitalismo burgués que alumbrará a su enterrador, el proletariado revolucionario. Los más inteligentes marxistas argentinos seguirán esta línea: Milcíades Peña, por ejemplo, en *La era de Mitre*, dirá que Mitre solo cometió el error de recibir el capital extranjero en las peores condiciones para el país, pero que el proceso histórico que lideraba era *necesario*. Que Felipe Varela, en caso de haberse apropiado del Fuerte de Buenos Aires, habría tenido que hacer la misma política que Mitre. Un solo camino: el del burgués conquistador, el de la racionalidad burguesa del *progreso histórico*. El resto, barbarie, precapitalismo, subclases o masas campesinas ajenas a la *rueda de la historia*. Marx, incluso, cierra su texto *La dominación británica en la India*, del 10 de junio de 1853, con los siguientes versos de Goethe: «Quién lamenta los estragos/ si los frutos son placeres/ ¿no aplastó a miles de seres/ Ta-merlán en su reinado?» Este, de acuerdo, es el más duro de los textos del Marx dialéctico, del Marx que acompaña, desde la superación hegeliana, los estragos de la burguesía, pero, más duros o más blandos, los textos de este tenor abundan. La historia es cruel, la burguesía es cruel, pero esa crueldad crea a su enterrador: el proletariado. Siempre, salvo en un par de textos crepusculares —que ya hemos señalado— pensó así: su filosofía se estructura co-

mo una *filosofía de la historia*. Espero, lo desearía, dedicar una próxima obra a estos temas: *crítica de la razón imperial*. En un artículo sobre Alberdi que publiqué en 1972 en la revista *Envido*, que dirigió Arturo Armada, y en la que escribía también Horacio González, ya me lo proponía: «Habrá que escribir, en algún lejano o cercano día, una crítica de la razón imperialista». «Imperialista» era una palabra de la época, no es que me niegue a conservarla ahora, pero creo que «Imperio» sería más adecuada para los objetivos de la futura obra. Que se postergó una y otra vez no solo por la dictadura, por nuestro *Reich*, sino por otras urgencias. Ese día —«lejano o cercano»—, presentido en plena juventud, *cuando todo era posible*, aún no llegó.

A poco de iniciado *El capital* se llega a un parágrafo sorprendente: «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto». Está lleno de posibilidades: metafísicas, gnoseológicas, antropológicas. Acaso esa condición *sorprendente* se deba al objeto que trata, que es, sin más, el que viene tratando desde el comienzo del libro, que, como vimos, abre con esa temática, es decir: *la mercancía*. Marx, aquí, dice muy sencillamente que, a primera vista, una mercancía semeja una cosa trivial, cuya comprensión es inmediata. «Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas»[229]. Caramba, *objeto endemoniado, sutilezas metafísicas, reticencias teológicas*. ¿Con qué nos hemos encontrado? Sin más, con una mercancía. Sigue Marx: «Es de claridad meridiana que el hombre mediante su actividad, altera las formas naturales de modo que le sean útiles»[230]. Otra vez el esclavo hegeliano. Es él quien trabaja la materia, quien altera las formas que presenta la naturaleza, dado que es él, como lo había enseñado Hegel, quien hace la historia (y ahora usamos el lenguaje de Marx) transformando la naturaleza en mercancías. Porque es así: el hombre laborioso de Marx hace de la naturaleza, *mercancías*. Se podría decir que este hombre laborioso del sistema capitalista transforma la simplicidad de la naturaleza en algo endemoniado, metafísico y teológi-

co. Sigue Marx: «Se mollifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando se hace de ella una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible»[231]. El mundo capitalista es un mundo de mercancías. Un mundo de productores de mercancías y de vendedores y compradores de mercancías. En el ejemplo dado: a) Se parte de la madera; b) Se transforma, por el trabajo, la madera; c) La madera, transformada, deviene *mesa*; d) La mesa sigue siendo una cosa simple y ordinaria como la madera; e) La mesa es llevada al mercado y se transforma en *mercancía*; f) Al hacerlo, la mesa ya no es una mesa. La mesa, transformada en mercancía, entra en el mundo de las mercancías. Este mundo es un mundo de vértigo de objetos. Estos objetos *objetalizan* a quienes creen ser sus poseedores (los poseedores de mercancías). Estos, a su vez, ofrecen mercancías cuyo valor de uso no requieren, no necesitan. (Entre paréntesis: el punto {f} lo damos por terminado. Estamos, ahora, en un desarrollo autónomo. Seguimos:) El que ofrece una mesa es porque no necesita una mesa. No necesita usarla, de aquí que la venda. Otro, que ofrece una silla, la ofrece porque no necesita una silla. Ninguno de los dos necesita la mercancía en tanto *valor de uso*. Si el poseedor de la mesa se la vende al poseedor de la silla, será porque el poseedor de la silla necesita la mesa como *valor de uso*. (Claro: *ya tiene una silla*). Si el poseedor de la silla se la vende al poseedor de la mesa, será porque el poseedor de la mesa necesita la silla como *valor de uso*. (Claro: *ya tiene una mesa*). El intercambio entre poseedores de mercancías tiene lugar porque lo que uno de ellos ofrece no tiene para él valor de uso y lo tiene para el otro. Al no tener valor de uso tiene valor de cambio. Tiene valor de cambio esa mercancía que no habremos de usar. (Marx lo dice claramente: «*su* propia mercancía no tiene para él ningún valor de uso directo: caso contrario no la llevaría al mercado. Posee valor de uso *para otros*. Para él, solo tiene directamente el valor de uso de ser *por-*

tadora de valor de cambio y, de tal modo, *medio de cambio*. De ahí que quiera enajenarla por una mercancía cuyo valor de uso lo satisfaga. Todas las mercancías son *no-valores-de-uso para sus poseedores*, valores de uso para sus no-poseedores. Por eso tienen que cambiar de dueño»[232]. Así es como se produce el vértigo del movimiento de mercancías. Vamos a un *shopping*. ¿Qué vemos? El vértigo de las mercancías. ¿De dónde salen? Nadie se lo pregunta. Pero es un mundo de fascinación en el cual las mercancías nos reclaman, nos seducen, nos *encantan*. Y aquí quería llegar: *el mundo de las mercancías es un mundo encantado*. «El mundo moderno (escribe Étienne Balibar), a la inversa de lo que más adelante dirá Max Weber, no está "desencantado" sino *encantado*, en la medida en que es el mundo de los objetos de valor y de los valores objetivados»[233].

Marx se pregunta: «¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la *forma de mercancía*?»[234] Y se responde: «Obviamente, de esa forma misma»[235]. Analicemos: ¿qué es lo que determina el precio de una mercancía? ¿Por qué una mercancía vale, pongamos, diez pesos? Porque diez pesos vale el *tiempo de trabajo socialmente necesario* para producirla. Pero, aquí apareció el *dinero*. Ya llegaremos a él. De modo que podemos extraerlo quirúrgicamente y decir: el costo de una mercancía se mide por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla. Ahora bien, ese tiempo de trabajo socialmente necesario, ¿se *ve* en la mercancía? ¿Lo refleja la mercancía? No, la mercancía lo oculta. Lo «misterioso» de la mercancía es que *oculta* el proceso del trabajo de su producción. Los hombres ven «el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas»[236]. Los hombres ven su trabajo *cosificado*. Desaparece el carácter social que tiene el trabajo y se unifica, cosificándose, en un *objeto*. Este *objeto* encubre la condición social del trabajo, pero (adelantándonos aquí un poco a la exposición de

Marx) lo que el *objeto* verdaderamente encubre es la producción de plusvalía que implica la relación social de trabajo; eso que, más llanamente, Marx llamará la explotación de una clase por otra. Esto es lo que menos se ve en ese objeto que una mercancía es. Sigue Marx: la mercancía nos hace ver el mundo como «una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores»[237]. Regresamos ahora a ese *elemento* que mencionamos y retiramos por haberlo introducido con antelación: el *dinero*. ¿Qué papel juega el *dinero* en todo esto? *El dinero es la mercancía a la cual todas las otras se remiten, el dinero es el equivalente general de las mercancías*. Escribe Marx: «Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías —la forma dinero— la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales»[238]. El dinero, lejos de revelar las relaciones sociales, las oculta. Lo hace en tanto mercancía de todas las mercancías, al ser su equivalente general. Pero sabemos también que *toda mercancía* oculta su proceso de producción. Nadie, al comprar algo, se dice: «Pobrecito el que se reventó en alguna fábrica haciendo esto». Pero este ejemplo es piadoso con la realidad de nuestros días. Voy a tomar un ejemplo de mi amigo el brillante Miguel Rep. Pocos días antes del Mundial de Fútbol, Rep hizo el siguiente dibujo: una línea en el medio del cuadro apaisado y, debajo de ella, un montón de bolivianos haciendo trabajo esclavo. ¿Qué hacían, que fabricaban, qué materia prima transformaban en mercancía? Esos esclavos siglo XXI —siglo poblado de esclavos, un tiempo en el cual ha retornado la esclavitud— producían *banderas argentinas*. ¿Para qué? Para que los hinchas de fútbol fueran con ellas al Mundial de Alemania o festejaran en la patria los triunfos de la Selección Nacional. En la parte superior del cuadro vemos a todos esos hinchas de fútbol agitando las banderitas. Se ven felices, ellos o sus pequeños hijos, haciéndolas flamear: ¡seguro que Argentina ganará este Mundial! ¿Alguien se pregunta «quién habrá fabri-

cado esta banderita»? Nadie: la banderita argentina es una mercancía y, en tanto tal, oculta su relación social de producción. El dibujo de Rep (quien, él sí, venció el hechizo de la mercancía y vio a su través el submundo que la hacía posible) es totalmente funcional a la teoría del fetiche de la mercancía.

Veamos:

Dibujo de Rep: 1) *Piso de abajo*: bolivianos haciendo trabajo esclavo. (Nada que ver con la realidad del obrero asalariado que Marx denunciaba. Ese obrero de Manchester y Liverpool cobraba, mal o bien, un salario. Jamás habría Marx de sospechar que en un futuro que él imaginaba, lo sabemos, distinto, en pleno siglo XXI, las condiciones de trabajo serían peores que las de un asalariado del siglo XIX). Ahora bien, debe quedar claro que, esclavo o no, el mundo de la producción está siempre *oculto* al de las mercancías, dado que además, insistiremos en esto, la función de la mercancía es ocultarlo. En el dibujo de Rep es todavía más claro al tratarse del trabajo de esas personas a las que nuestros amables compatriotas llaman *bolitas, perucas o paraguas*. Estos hiperexplotados producen en lugares casi clandestinos, en los que comen, duermen y tienen, por decirlo muy suavemente, que ir al baño, las banderitas celestes y blancas.

2) *Piso de arriba*: todos los buenos y honestos ciudadanos argentinos andan por ahí con sus banderitas. Este mundo no revela la existencia del otro. Lo oculta. Es la banderita argentina la que lo oculta. Lo oculta en tanto *mercancía*. Ninguno de los que compró una de esas banderitas se preguntó por sus condiciones de producción. No importa: la cuestión no se nos debe deslizar al terreno moral. Se trata de ver el carácter objetal de la mercancía y su capacidad de ocultar su propio modo de producción.

Volvamos, ahora, a la definición que Marx había dado de la mercancía: era un objeto endemoniado. Sin duda es demoníaco su poder para opacar las relaciones sociales. Era rico en «sutilezas metafísicas». Bien, aquí se refiere a Platón, que divide la realidad en un *mundo sensible* y un *mundo suprasensible*. El mundo

sensible es el de *abajo*: ahí están los productores sometidos a las reglas del capitalismo del siglo XIX o a la esclavitud del neoliberalismo del siglo XXI. El mundo sensible es el mundo en que se producen las mercancías. Es el mundo de la *materialidad*. El mundo suprasensible es el de arriba. Ahí, las mercancías son objetos encantados, alumbran y deslumbran como ideas platónicas. ¡Es tan linda, tan inocente esa banderita argentina que lleva ese niñito! ¿Quién, salvo un aguafiestas como Miguel Rep, podría imaginar el submundo cruel que la hace posible? Y, por fin, Marx dice que la mercancía presenta «reticencias teológicas». Interpretemos según nuestro encuadre: hay, en lo que hemos planteado, un *infierno* y un *cielo*. Al existir un *abajo* y un *arriba*, abajo están los que padecen en el infierno de la producción, ya asalariada, ya esclavista, y arriba están los ángeles que bailotean agitando sus banderitas. He aquí carácter fetichista de la mercancía. Véanlo en acción: ¿hay más grande *fetiche* que la bandera de un país? (Primera definición de «fetiche» que da el *Diccionario de Salamanca*: «ídolo u objeto al que se rinde culto»).

Aclaración: Raro, pero decididamente útil, lo que ha ocurrido con el dibujo de Rep. Yo trabajé de memoria. Creía recordarlo al detalle, por la honda impresión que me había causado. Me dije: «¡Ahí está! ¡Es el fetichismo de la mercancía!» De inmediato decidí incluirlo en la clase, como un lujo adjunto. Se lo pedí a Rep, me lo envió y… no era el dibujo que yo recordaba. Pero seguía siendo expresión potente del notable análisis de Marx. Rep me dijo: «Lo siento pero tu imaginación completó mi dibujo». No, *todo* estaba en su dibujo. Las figuras en negro, por ejemplo: estamos acostumbrados a que la imagen fatídica de la esclavitud sea negra. Luego, el trabajo de esos esclavos se paga «en negro», ya que ninguna de esas contabilidades de las ganancias que la esclavitud torna posibles es «blanca». Y además —y esto es lo central— el mundo de la producción está oscurecido. Los productores reales de las mercancías han sido dibujados en negro por Rep, dado que ese mundo está ocultó a la vista. En cambio, las

banderas (las mercancías) exhiben sus colores, ocultando con su brillo el mundo oscuro de la producción. Lo *único* que mi imaginación agregó fue el plano «de arriba»: los ciudadanos que andan por ahí, con sus chicos, mamis y papis, festejando con la mercancía fetiche (la banderita argentina) el triunfo de la selección, o deseándoselo. De modo que decidí —de acuerdo con Rep — poner el dibujo que tiene todo lo que Marx plantea, con mis agregados o sin ellos.

Aquí, por tanto, está:

Pasamos ahora al tema de la *cosificación*, uno de los más ricos de este texto *inagotable* de Marx. El intercambio de mercancías no se pone «de manifiesto (...) como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas (...) sino por el contrario como *relaciones propias de las cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las* cosas»[239]. Quien habrá de desarrollar el tema de la *reificación* es Lukács en su texto de 1922, *Historia y conciencia de clase*. Como sea, aquello que surge de los textos de Marx, con fresca riqueza, es que las relaciones entre hombres, en el mundo de la mercancía, en el capitalismo, son relaciones entre cosas. Esto produce una cosificación de las conciencias. Balibar toma la cuestión con gran entusiasmo pues le va a permitir una típica exaltación estructuralista. Postula que la «constitución del mundo en Marx» es distinta a todas las que le precedieron en la historia de la filosofía, lo cual es cierto. Afirma que no procede «de la actividad de ningún sujeto o, en todo caso, de ningún sujeto que sea pensable según el modelo de una concien-

cia»[240]. Se trata de una crítica a la conciencia fenomenológica, sobre todo en la figura elegida por el estructuralismo althusseriano para arrojar sus dardos: Jean-Paul Sartre. Insiste Balibar. Dice: «En cambio [la *constitución del mundo* en Marx], constituye sujetos, o formas de subjetividad y de conciencia, *en* el campo mismo de la objetividad. De su posición "trascendente" o "trascendental", la subjetividad pasa a la de efecto, resultado del proceso social»[241]. La propuesta es seductora y es, asimismo, una posible lectura de la cuestión del fetichismo en Marx. Al constituirse el mundo en mundo de las mercancías, al devenir las relaciones humanas relaciones entre cosas, al cosificarse el mundo, el *objeto* pareciera ser el que constituye al sujeto. Toda teoría del conocimiento debiera proceder a establecer, primero, al objeto y ver, luego, dónde ubica al sujeto dentro de ese mundo en que el objeto reina. Le damos una vez más la palabra a Balibar: «El único "sujeto" del que habla Marx es un sujeto práctico, múltiple, anónimo, y por definición no consciente de sí mismo. De hecho, un *no sujeto*: a saber, "la sociedad", es decir, el conjunto de las actividades de producción, intercambio, consumo, cuyo efecto combinado cada uno percibe fuera de sí como propiedad "natural" de las cosas (…) Pero reiteremos que si la constitución de la objetividad en el fetichismo no depende del dato previo de un sujeto, una conciencia o una razón, constituye en cambio sujetos que son parte de la objetividad misma (…) Estos sujetos no constituyentes sino constituidos son simplemente los "sujetos económicos" (…) Así, pues, la inversión efectuada por Marx es completa: su constitución del mundo no es la obra de un sujeto, es una génesis de la subjetividad (*una* forma de subjetividad histórica determinada) como parte (y contraparte) del mundo social de la objetividad»[242].

Se trata de la ya vieja teoría estructuralista que este discípulo de Louis Althusser impulsa todavía en 1993, año en que se publica su libro por primera vez. Que la teoría de Marx sobre la cosificación de las relaciones humanas en el mundo del fetichismo

de la mercancía permita, en efecto, una doble vuelta, del objeto sobre el sujeto, que demuestre que es el objeto el que constituye al sujeto es algo que compartimos. En un mundo de objetos los hombres se vuelven *cosas* e intercambian cosas. Es el objeto el que determina al sujeto. Pero Balibar debió leer otros textos de Marx, que no están muy lejos, sino en el capítulo siguiente al del fetiche de la mercancía, que lo completa. Se llama *el proceso de intercambio*. Y empieza así: «Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los *poseedores de mercancías*»[243]. Repito la primera frase de Marx: «Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse por sí mismas»: en el inicio del proceso de reificación tenemos sujetos prácticos que realizan su praxis histórico-económica. El mundo objetal del fetichismo logra constituirse porque *antes* los hombres actuantes en la historia llevaron las mercancías al mercado. Para mí, ese hombre no tiene por qué ser el sujeto constituyente kantiano. Pero es un agente histórico que desencadena un proceso que sin su libre decisión de llevar sus mercancías al mercado no habría tenido lugar. Balibar tiene una fascinación por los objetos. Nosotros queremos rescatar, como fundamento, la praxis del sujeto histórico. La estructura no se arma sola. Siempre hay un acto de los hombres en el inicio. «Las mercancías no van solas al mercado». ¿Cómo habrían de ir? Alguien tiene que llevarlas. La llevan los hombres. Antes del proceso de reificación ya transcurrió el del contrato entre el poseedor de capital y el de la fuerza de trabajo, la producción en la fábrica, la producción de mercancías. Ese mundo *ya* estaba constituido y todavía la mercancía, como objeto-fetiche, no había entrado en acción. Veamos: ¿puede la mercancía ir sola al mercado? Salvo que Balibar sea capaz de demostrar esto, el mundo sigue siendo un mundo humano. Un mundo de praxis enfrentadas. Que esas praxis se enajenen y devengan praxis-objeto por la fantasmagoría del poder constituyente de la mercancía-fetiche, de acuerdo. Aquí, una

vez instalado el mundo del vértigo de la mercancía, *es el objeto el que constituye al sujeto*. Pero el que posibilita con su praxis histórica la existencia concreta de ese mundo es el sujeto práctico desde su ubicación en el *circuito productivo*. No hay nada que no tenga en su origen la *praxis del sujeto*. De los hombres concretos de la historia. El hombre vive enajenando su praxis y vive recuperándola. El estructuralismo, con su culto al objeto, no le permite recuperarse en tanto sujeto y ser capaz de un acto libre. Además, los sujetos no son «sujetos económicos», son sujetos históricos, envueltos en una praxis, en una trama histórica, como lo pide Foucault, perdiendo y recuperando una y otra vez su subjetividad. Pero (y también a la manera del último Foucault, no del primero) la tarea del sujeto es recuperar su subjetividad. Podemos aceptar todas las determinaciones, todos los condicionamientos que se le quieran poner a la subjetividad. Si Marx decía, en *La ideología alemana*, algo así como «no es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina a la conciencia» hay muchos, pero en verdad *muchos* textos de Marx que exhiben la necesariedad del *sujeto libre*, del sujeto que pueda decidir su praxis, del sujeto que puede regresar de su alienación. A partir de 1965 surgió, en Francia, la pasión por el objeto, por la estructura y la palabra *sujeto* devino basura y todavía estamos luchando contra eso. El objeto constituye al sujeto. Claro que sí: ese es el mundo del fetichismo de la mercancía en el que las relaciones entre hombres devienen relaciones entre cosas. Pero, antes y como *condición de posibilidad (guste* o no este giro kantiano), *fueron los hombres los que llevaron las cosas al mercado*. Si insistimos (y, desde luego, el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* asoma en estas reflexiones) en que la praxis libre del sujeto está antes que la alienación, es porque queremos *rescatarla* de la alienación y ponerla al servicio de un proyecto de libertad. Nosotros no tenemos por qué regalar un sujeto que nunca tuvimos, o que raramente tuvimos. El «sujeto fuerte» cartesiano fue

europeo. En estos arrabales del mundo nunca tuvimos «sujeto fuerte», de aquí que lo cuidemos.

Marx tiene razón cuando dice que la vida determina la conciencia. Quiere partir de la materialidad. Pero no elimina ni subalterniza al sujeto. Para eso vamos a ver su texto sobre la Comuna de París. Son los obreros revolucionarios que querían tomar el cielo por asalto los protagonistas de esas jornadas. No eran «sujetos económicos». Ni menos un «no-sujeto». Eran sujetos históricos que querían volver de la enajenación, crear su propia praxis, aunar su subjetividad con la de los otros compañeros. Querían dejar de ser la *cosa* que habían sido. Escuchen a Foucault, escúchenlo dejando atrás todo el derrotismo estructuralista, toda esa glorificación de la estructura que aparece en filósofos que, bajo la excusa de anular el sujeto constituyente del idealismo filosófico y agobiados por el fracaso del comunismo, *experiencia de la que salieron equivocándose*, sofocan e impotentizan al sujeto práctico de la historia real: «Pero la tarea del filósofo como analista crítico de nuestro mundo es algo cada vez más y más importante (…) Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo (…) Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad (…) En este juego, la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondición), dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física»[244]. Y, por fin, concluye Foucault: «No sería posible que existiesen las relaciones de poder sin momentos de insubordinación que, por definición, escapan a ellas»[245]. Cuando Foucault dice «descubrir lo que somos, pero para rechazarlo» quiere decir que si descubrimos que somos una *cosa* constituida por el fetichismo de la mercancía, no tenemos que henchirnos de alegría y entonar un canto al objeto que nos ha constituido. Tenemos que saber que nosotros llevamos las cosas hacia donde habrían de rei-

nar. Que fue la libertad la que posibilitó la enajenación. O dicho más foucaultianamente: la libertad es la precondición del poder. Lo que busca sojuzgar el poder es la libertad del sujeto, al que somete *sujetándolo*. Pero es esa precondición de la libertad del sujeto la que nos permite la dura, cautelosa esperanza de saber que toda libertad puede ser recuperada, dado que lo contrario sería matar toda posibilidad de resistencia. Qué cerca están aquí Foucault y Sartre. Cuando Sartre (en *La libertad cartesiana*) dice su célebre fórmula: «La libertad es el fundamento del ser» está diciendo que la libertad es el fundamento de la enajenación. O también que las mercancías no pueden ir solas al mercado.

Para ver en acción a los sujetos de la historia, a los que no desean vivir en un mundo de objetos y objetivados por ellos, a los que quieren rescatar su subjetividad y demostrar que la precondición del poder es la libertad, y que esta libertad siempre puede ejercerse para, junto a otras subjetividades que buscan dejar de ser lo que son, demostrarle al poder que si existe es porque antes existen los sujetos, y que la cualidad del sujeto es su permanente posibilidad de resistencia e insubordinación, para todo esto, nos meteremos en las fragorosas jornadas de la Comuna de París. No será en la próxima clase, sino cuando nos ocupemos, a fondo, del tema del sujeto. Entre tanto, estas aproximaciones que acabamos de bosquejar.

Clase 15

En busca de Nietzsche

¿Qué fue Nietzsche? ¿Un filósofo protonacionalsocialista? ¿Un filósofo prepunk? ¿Un posmoderno *avant la lettre*? Muchas, tal vez demasiadas cosas fue Nietzsche. Hay una frase que dice: «Dime qué cita necesitas y Nietzsche te la dará». Para Karl Jaspers, cuyo *Nietzsche* recomiendo con fervor, cultivó un existencialismo nihilista. Para Jung, fue, nada menos, quien reveló el inconsciente. Bataille analizó la voluntad de poder (eje del pensamiento nietzscheano) como voluntad de tragedia y sacrificio. Gilles Deleuze lo instrumentará para algo que le interesa dejar atrás, entre los escombros del hegelianismo: la dialéctica. En 1961 publica su *Nietzsche y la filosofía* y ya ahí emprende esa tarea. Gianni Vattimo lo pone al servicio de la crítica a la modernidad y como referente del mundo fragmentado, descentrado de la posmodernidad. Y «referente» es, desde Vattimo, un concepto escaso, ya que el pensador italiano va más allá: la posmodernidad, dirá en sus arrebatos más profundos, nace con Nietzsche. Lukács arremete contra él en su clásico *El asalto a la razón*: Nietzsche es la cumbre del irracionalismo y —sin lugar a dudas— eso que hemos llamado un protonacionalsocialista. Heidegger lo verá como la culminación y el acabamiento de la metafísica. Lo trataremos en el apartado *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*. Y Foucault hará de Nietzsche el disparador de sus mejores textos sobre la verdad y el poder.

Hay más: en su temprana obra sobre el origen de la tragedia griega, Nietzsche estudia el culto dionisíaco. Ese culto caótico y

violento, ese culto de liberación de los instintos, encarna las fuerzas del devenir. Pero habrá de ser controlado y sublimado por el otro culto de los griegos, el apolíneo. Esta sublimación, esta represión de los instintos dionisíacos por el elemento apolíneo posibilita la *cultura* de la Grecia clásica. ¿No se ven aquí las líneas centrales del texto de Freud de 1930, *El malestar en la cultura*? ¿No se ven pasajes enteros de *Dialéctica del Iluminismo*, de Adorno y Horkheimer, sobre todo el que muestra a Odiseo resistiéndose al canto de las sirenas, taponando con cera sus oídos para frenar la fuerza de sus instintos? Y también, Nietzsche, en tanto cuestiona la racionalidad cartesiana y el mundo suprasensible del platonismo, será retomado por el deconstructivismo derrideano, que busca descentrar todo centro, todo el logocentrismo de la tradición filosófica occidental. Hay miles de alfombras en la cultura contemporánea. No bien uno levanta una y mira, ahí está Nietzsche.

¿Cómo es posible esto? ¿Por qué Nietzsche está en casi todos lados? Porque no hay uno, hay muchos. Desdeñoso del pensamiento sistemático, maestro de lo aforístico, filósofo y poeta, contradictorio, acosado por duras migrañas y, por fin, loco, totalmente loco («un pensador del que siempre se podrá objetar correctamente que al final se volvió loco», dirá Heidegger), son tantas las líneas que arroja hacia el futuro como pensadores, dominados por su volcánico *glamour*, dispuestos a recogerlas. Se puso de moda a mediados de los sesenta, los posestructuralistas y después los posmodernos lo instalaron en el centro de su operatividad y —hoy— es todavía uno de los filósofos más publicados, más leídos, más discutidos.

Veamos: como dijera con Kant, seamos prolijos. Algo de su vida entonces. El 15 de octubre de 1844 nace en Röcken (cerca de Lucerna). Hijo de un pastor. 1844 es el año en que Marx escribe sus *Manuscritos económico-filosóficos*. (Poco o nada supieron, uno del otro, Marx y Nietzsche). En 1849 muere su padre. En 1850 se traslada con su familia a Naumberg. Estoy siguiendo la

Tabla Cronológica de Jaspers[246]. En 1864 y 1865 permanece en Bonn. Cursa dos semestres de filología y de teología. En 1869 es profesor en Basilea. Antes, en el otoño de 1868, conoce a Wagner. Es todo por ahora.

«La genealogía de la moral»

¿Por dónde iniciar la tarea? Tenemos que exponerlo antes de abrir juicios sobre él, si es que tal cosa se produce. (Es más que posible que sí, que se produzca). No voy a repasar todas las interpretaciones de Nietzsche porque sería agobiante. Voy a tomar un par de textos fundamentales y los iré comentando. Saldrá como siempre una interpretación que no voy a poder evitar, cercana a muchas de las existentes pero, al cabo, propia. Más o menos como ha ocurrido hasta aquí con los pensadores que hemos abordado. Pero más que mi interpretación lo que me interesa es exponerles el pensamiento de Nietzsche. Nadie escapa a una interpretación personal. Yo me propongo partir de uno de sus textos más duros, más violentos: el Tratado Primero de *La genealogía de la moral.* Ahí hay ya una elección, una predilección, una actitud personal. Pero, a la vez, la convicción de que en ese texto tumultuoso hay *más* Nietzsche que en otros. Y otra convicción: que ese texto no habrá de resultarles indiferente. Por el contrario, agitará sin piedad todas las neuronas de ese maravilloso instrumento que llevan en la terraza de vuestros humanos cuerpos. Nadie entra en Nietzsche y sale tal como entró.

Si hemos de ocuparnos de *La genealogía de la moral* vayamos en busca de eso que Nietzsche entendía por *genealogía*, concepto que Deleuze ha intentado explicitar. Lo citamos: «Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Ge-

nealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia del origen»[247]. No creo que genealogía se oponga al carácter absoluto de los valores. Creo que Nietzsche establece valores absolutos. Estas manipulaciones de Deleuze: absoluto-relativo, elemento diferencial de los valores, origen o nacimiento *pero también* diferencia o distancia del origen, son tempranos artilugios que la posmodernidad exasperará. No creo que en *La genealogía de la moral* Nietzsche se muestre tan sensible a la diseminación de los materiales con que trabaja. Será, creo, por el contrario, unívoco, contundente, instigador de elementos binarios irreductibles (Roma-Judea, por nombrar uno) y eso hará de su texto un ejemplo de esa *filosofía a martillazos* que tanto le agradaba. Hay otro sentido de *genealogía*: se trata de un pensamiento que va en busca de las fuentes, en busca de los orígenes, un rastreo en la génesis de todo lo que existe y en la génesis del pensamiento acerca de eso que existe.

En el prólogo, escrito en julio de 1887, cuando tiene 43 años, dice mucho de lo que habrá de decir en el resto del Tratado Primero, sobre el que nos concentraremos. «De hecho, siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal»[248]. Es una buena edad para que un jovencito se ocupe de este tema. Ya ha visto algo del mundo y ha descubierto que no es un saludable ni pacífico ni justo ni buen lugar para estar. Lo que sigue a este descubrimiento es una inevitable pregunta: si todo esto es así, es porque el mal triunfa en la tierra. ¿Qué es, entonces, el Mal? Lo primero que todo buen filósofo hace cuando se formula esta pregunta es remitirse a Dios. Ahí está la solución. «Otorgué a Dios (dice Nietzsche), como es justo, el honor e hice de él el *padre* del Mal»[249]. Pero esto dura poco. No olvidemos que Nietzsche ha venido al mundo y a la filosofía a matar a Dios, no a delegarle problemas. Se aparta del

prejuicio teológico y, sin ese amparo, retorna desvalido pero lúcido a su problema. «¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? *¿Y qué valor tienen ellos mismos?*»[250] No tarda Nietzsche en encontrar la clase de moral contra la que habrá de alzarse. Es la *moral de la compasión*. Esta moral ha enfermado a la cultura europea. Se trata de salir de ella. Si alguien habrá de escupir rabiosamente sobre esos valores blandos (la compasión, la piedad, lo no-egoísta, el autosacrificio) será Nietzsche.

El *pathos* de la distancia

Entramos ya en el Tratado Primero y Nietzsche no demora en decir quiénes son los creadores de valores, los creadores de lo *bueno*. Los creadores de «lo bueno» son «los buenos». «Los buenos» son un tipo de hombre. Un tipo de hombre capaz de crear valores desde sí, a partir de sí. «Antes bien, fueron "los buenos" mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos; o sea, como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo»[251]. Introduce, de inmediato, un concepto de una admirable justeza para sus propósitos: el *pathos de la distancia*. Escribe: «Partiendo de *ese pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores»[252]. Recurre (sobre todo en *Más allá del bien y del mal*) a la figura de la aristocracia griega, la cual crea los valores a partir de sí y se nombra a sí misma: «Nosotros, los veraces». Imaginen la dimensión inmensurable de este orgullo. ¿Desde dónde habrían de mirarnos estos seres? Estén cerca o lejos de nosotros,

nos mirarán desde lo alto, despreciándonos. Este es el *pathos de la distancia*. Es el *pathos* de la aristocracia. Nietzsche, será necesario aclarar este punto, no se refiere a una clase social, o meramente a una clase social, se refiere a una cualidad espiritual. Quienes nos desdeñan tan hondamente lo hacen, antes que de un estamento social, de un estamento del Espíritu. Y escribe Nietzsche: «El *pathos* de la nobleza y de la distancia (…), el duradero y dominante sentimiento total y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un "abajo"… *Éste* es el origen de la antítesis "bueno" y "malo"»[253]. Lejos está «Dios» de todo esto. Lejos queda el «utilitarismo» de los «psicólogos» ingleses o esos valores de la compasión y la piedad propios de la decadencia cristiana. Lo *bueno* es lo que surge de la aristocracia y de la nobleza. Lo *bueno* es lo que expresa el dominio de una *especie superior* sobre una inferior.

Si queremos otorgarle *espacialidad* a estos valores:

Bueno ———————————————————————— Lo alto

Malo ———————————————————————— Lo bajo

Pero Nietzsche, en este texto fundamental, nos tiene reservada una sorpresa, un alarde de su densidad, de su desmedido genio: *el origen del lenguaje le pertenece a los señores*. Es una «exteriorización» de su poder. «Dicen "esto *es* esto y aquello", imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian»[254]. Los señores nombran a las cosas, les imprimen «el sello de un sonido» y ahí, dándoles un nombre, las hacen suyas. En suma, la palabra «bueno» no está ligada a esa miel anémica de las acciones «no egoístas». Solo cuando los valores aristocráticos declinan (veremos a Nietzsche sufrir fuertemente esta declinación en la Europa de su tiempo y llamarla *décadence*) es que «bueno» se liga otra vez con «no egoísta», con «compasión» o «bondad». Aquí se impone el *instinto de rebaño*.

La tarea genealógica se apoya también en la etimología de las palabras «bueno» y «malo». Aquí, encuentra Nietzsche una *metamorfosis conceptual*. «Noble» y «aristocrático»: conceptos básicos a partir de los cuales se desarrolla «bueno». ¿Qué significa, pues, «bueno»? Significa: *anímicamente noble, aristocrático* («bueno» se desarrolla de «aristocrático» y termina significando «aristocrático»: el concepto termina significando lo que significaba su fuente genealógica), *anímicamente de índole elevada, anímicamente privilegiado*. Este desarrollo es siempre paralelo a otro: al que hace que *vulgar, plebeyo y bajo* terminen por significar, unívocamente, *malo*.

Nietzsche habrá de decir, al iniciar el parágrafo cinco de este Tratado Primero, que *su* problema es «un problema *silencioso* y que solo se dirige, selectivamente, a un exiguo número de oídos»[255]. Esta es una constante en él. Se trata de un pensador solitario. Alguien que sabe que no cuenta ni puede contar sino con «un exiguo número de oídos». El Prólogo de *El anticristo* —libro tardío, de 1888; cercano, por consiguiente, a la locura definitiva de su autor— empieza enunciando que ese libro, *El anticristo*, es para muy pocos. Y más aún: tal vez, todavía, no sea para nadie. Nietzsche es un filósofo sin amarras en su tiempo. Acaso elaboró una filosofía del porvenir. «Lo que narro es la historia de los dos próximos siglos (escribió en uno de sus fragmentos póstumos). Describo lo que viene, lo que no puede venir ya de otra manera: el advenimiento del nihilismo», fragmento póstumo de noviembre 1887-marzo 1888. Sobre el tema del *nihilismo* aún no hemos entrado; se trata del tema central de la obra de Nietzsche y nuestra aproximación será, como otras veces, cautelosa.

Seguimos con *La genealogía…*: «Con el latín *malus* [malo] (a su lado yo pongo [negro]) acaso se caracterizaba al hombre vulgar en cuanto hombre de piel oscura, y sobre todo en cuanto hombre de cabellos negros (*hic niger est* [este es negro]), en cuanto habitante preario del suelo italiano, el cual por el color era por lo que más claramente se distinguía de la raza rubia, es

decir, de la raza aria, de los conquistadores (...), el noble, el puro, significaba en su origen el cabeza rubia, en contraposición a los habitantes primitivos, de piel morena y cabellos negros»[256]. Pero teme Nietzsche por esta «raza de conquistadores». Poco de lo que ve en la Europa que lo cobija le es placentero o merece su aprobación. Todo es *decadencia*, dado que en *casi toda Europa* «la raza sometida ha acabado por predominar de nuevo (...) en el color de la piel, en lo corto del cráneo y tal vez incluso en los instintos intelectuales y sociales: ¿quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo y, sobre todo, aquella tendencia hacia la *commune* [comuna], hacia la forma más primitiva de sociedad, tendencia hoy propia de todos los socialistas de Europa, no significan en lo esencial un gigantesco *contragolpe* y que la *raza* de los conquistadores y *señores*, la de los arios, no está sucumbiendo incluso fisiológicamente?»[257] Nietzsche, Marx y la Comuna de París: he aquí un enfrentamiento. Para Marx, la Comuna como la primera experiencia de un gobierno proletario, de una dictadura del proletariado, de una *ejemplar* (insistirá Engels en esto) dictadura del proletariado. Para Lenin (en *El Estado y la revolución*) la facticidad que prueba, desde el pasado, su teoría sobre la extinción del Estado bajo la dictadura proletaria. Para Nietzsche, una rebelión de lo plebeyo, de lo vulgar, de lo bajo, un contragolpe de los esclavos contra «la raza de los conquistadores y señores, la de los arios». Claramente hay aquí un desacuerdo profundo. No obstante, Michel Foucault es, sin duda, un nietzscheano de izquierda. Así de compleja es la cosa. ¿Necesito decir que volveremos sobre este tema?

Lateralidad

«Friedrich Nietzsche nace el 15 de octubre de 1844 en Röcken, Prusia, en el seno de una familia de clérigos luteranos. En 1879, por motivos de salud, deja su cátedra de filología en la Universidad de Basilea (Suiza) y se convierte en un solitario viajero. El 3 enero de 1889, en Turin, enloquece. En esos días escribe veintisiete cartas y postales a amigos y personajes públicos en las que firma como Nietzsche-César, Nietzsche-Dioniso, o simplemente Dioniso o El Crucificado. Poco después lo encuentran, en la habitación que alquilaba, bañado en lágrimas, dando saltos e improvisando al piano; murmuraba frases acerca de sí mismo como sucesor del Dios cristiano. Muere en Weimar el 25 de agosto de 1900 de demencia paralítica. Su obra filosófica atraviesa el siglo xx como una flecha ardiente y embriagadora que ha admitido las más diversas interpretaciones e influencias»[258].

Los valores ascético-sacerdotales contra los caballeresco-aristocráticos

En el parágrafo 7 inicia Nietzsche un antagonismo que no cederá en ningún instante: los valores ascético-sacerdotales contra los valores caballeresco-aristocráticos. El ideal ascético es el ideal del sacerdote. Su metafísica es la de la hostilidad hacia los sentidos. Se autohipnotizan a la manera del faquir y del brahmán, se abstienen de comer carne o, sin más, ayunan, se entregan a la continencia sexual y jamás aceptarían la receta que Nietzsche les propondría para que se curaran de tantas calamidades: «Cura de engorde y sobrealimentación, en la cual reside el más eficaz antídoto contra toda histeria del ideal ascético»[259].

¿Qué ocurre con los valores caballeresco-aristocráticos? Tienen contundentes presupuestos: «una constitución física pode-

rosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo»[260]. Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos son, así, una exaltación del dionisismo. Los instintos se liberan, las fuerzas físicas se expanden, la danza ejerce su vértigo, y la guerra será el campo en que se expresará el poderío siempre floreciente de los guerreros. ¿Qué nos está dibujando Nietzsche? El guerrero dionisíaco contra la casta sacerdotal que sofoca la vida, que la odia. ¿Cuál es el *pueblo sacerdotal* por excelencia? El pueblo judío. ¿Qué ha hecho este pueblo? Se ha vengado de sus dominadores imponiendo los valores opuestos a los que estos encarnaban. Se trata de *«La más espiritual venganza»*[261]. Han invertido la identificación aristocrática de los valores: *Bueno = Noble = Poderoso = Bello = Feliz = Amado de Dios*. Contra esto los judíos han impuesto el siguiente orden de valores sacerdotales, sacrificiales, ascéticos, al decir: «¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos, los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!»[262]. Y de inmediato Nietzsche escribe una de sus frases martilladas: «Se sabe *quién* ha recibido la herencia de esta transvaloración judía»[263]. Bien, sí: Jesús de Nazaret. Nietzsche ve en Jesús, en ese «redentor», amigo de pobres, enfermos y pecadores, la forma más seductora e irresistible por la que Israel impone sus valores. «¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese "redentor", de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza?»[264]

Atractivo, en verdad. La casta sacerdotal judía, para triunfar, para imponer sus valores se vale de ese «redentor» que, se supone, viene a destruir a Israel cuando, en verdad, viene a consagrar sus valores. Nace, de este modo, *un cristianismo judaizado*. «Todo se judaíza, o se cristianiza, o se aplebeya a ojos vistas»[265]. En suma, los valores ascético-sacerdotales se valen del «redentor» para seducir a todos e iniciar una nueva etapa, una etapa judeo-cristianizada que entronizará los valores plebeyos en contra de los aristocráticos.

El hombre del resentimiento y el hombre noble

Los antagonismos que plantea Nietzsche encuentran otra figura: la del hombre del resentimiento y la del hombre noble. Observemos el papel que juega la *inteligencia* en este nuevo enfrentamiento. «Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser *más inteligente* que cualquier raza noble»[266]. Se va armando la trama. Los hombres del resentimiento, que provienen del triunfo de los valores ascético-sacerdotales, que son los valores de Israel llevados al triunfo, solo paradojalmente en superficie, por el «redentor», encuentran su expresión por medio de la *inteligencia*. Los hombres nobles no son inteligentes o, al menos, «no es la inteligencia ni mucho menos tan esencial como lo son la perfecta seguridad funcional de los instintos *inconscientes* reguladores o incluso cierta falta de inteligencia»[267]. Apareció la palabra *inconsciente*. Apareció la exaltación de la *falta de inteligencia*. Del *inconsciente* se hará cargo el judío Freud. De la exaltación de la *falta de inteligencia* se harán cargo los nacionalsocialistas, quienes verán en los judíos a una

raza más inteligente que el común ciudadano alemán. Un racismo valorativo el racismo nazi. El judío tiene una inteligencia superior: por eso se apropiará de Alemania si no se lo destruye.

Nadie dude que aquel que tuvo a los «buenos» de Nietzsche como •enemigos», ha tenido frente a sí a los más «malvados enemigos». El bueno» de Nietzsche (el señor, el noble, el aristócrata, el guerrero) es despiadado con sus enemigos, de aquí que sus enemigos, al ser diezmados por ellos digan, ¡qué enemigo tan despiadado, qué enemigo tan cruel! Para los supuestos bondadosos la ira de los «buenos» es vivida como maldad extrema, dado que ¡pobre de aquel que sufra la ira de los «buenos»! Los «buenos» se otorgan reconocimiento *inter pares* pero «no son hacia fuera, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejor que animales de rapiña dejados sueltos»[268]. Aquí aparece la figura del guerrero nietzscheano: el *ave de rapiña*. Incontenible en su afán de conquista y destrucción. Bien pueden temblar los amigos de la compasión, de la misericordia, de todo lo mediocre y débil cuando el ave de rapiña de Nietzsche alza su vuelo y se arroja sobre sus enemigos. Cuando está afuera, en tierra extraña, en tierra de conquista, el ave de rapiña, que es el guerrero, retorna a la «inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una *travesura estudiantil*, convencidos de que de nuevo tendrán los poetas algo que cantar y enzalsar»[269]. (El énfasis en *travesura estudiantil* me pertenece. Ya analizaremos ese concepto). Recordemos aquí la glorificación que Hegel hiciera de la guerra de Troya. ¿Qué eran los guerreros de Agamemnón sino aves de rapiña que buscaban destrozar gargantas y cuerpos troyanos? ¿Le dieron o no material a los poetas? ¿Qué cantarían los poetas sin el exceso de vida de los guerreros?

La bestia rubia

Pero eso que Nietzsche reconoce en el ave de rapiña, más que la imagen de los guerreros griegos, a quienes, desde ya, reverencia, es *otra clase* de guerreros: «Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria»[270]. Caramba, qué texto tan fuerte, acaso incómodo. Nietzsche se lanza en busca de las aristocracias que han encarnado al ave de rapiña, al guerrero inmisericorde, al creador del valor de lo «bueno», «las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos (...) Son las razas nobles las que han dejado tras sí el concepto "bárbaro" por todos los lugares por donde han pasado»[271]. Las razas nobles son: audaces, se manifiestan de modo loco, absurdo, tienen un elemento imprevisible e incluso inverosímil, tienen indiferencia y hasta desprecio por la seguridad del cuerpo, del bienestar, tienen una jovialidad *horrible*, sienten un profundo placer en destruir, en todas las voluptuosidades del triunfo y la crueldad. Y escribe entonces Nietzsche un texto famoso, que muchos lamentarán que yo transcriba aquí, como si me lanzara a parcializarlo, a ver solo un aspecto de él, el que los nazis mejor pudieron explotar. ¿Por qué les resulta tan incómoda la frase? ¿Intentan hacer de ella algo extraño al *corpus* de Nietzsche? ¿La escribió él o fue un agregado de Elisabeth Förster Nietzsche, su malvada hermana, bruja antisemita y despiadada cuyo placer residía en manipular, en trastocar los textos de su hermano y que acabó por armar el mamotreto de *La voluntad de poder*? La frase es la que sigue: «La profunda, glacial desconfianza que el alemán continúa inspirando también ahora tan pronto como llega al poder representa aún un rebrote de aquel terror inextinguible con que durante siglos contempló Europa el furor de la bestia rubia germánica»[272]. Habrá un displacer, una apenas contenida irritación en muchos nietzscheanos al leer esta frase, que intentan olvidar, y al ver,

también, que la he citado. ¿Qué pretende hacer? ¿Remedar a Lukács? ¿Entregar un Nietzsche vindicador del irracionalismo y precursor de los nazis? Prometo algo: jamás me atrevería a simplificar a Nietzsche. Tal vez me interesa más señalar que estas páginas tumultuosas de *La genealogía de la moral* son una *travesura estudiantil* de un filósofo que quiso ser un ave de rapiña, un bárbaro feroz y, por qué no, un *espantaburgueses* de alta efectividad. Veremos, muy prontamente, que avanzó más allá. Pero *también* fue, sin duda, eso.

Sigamos ahora a Nietzsche en sus consideraciones prefreudianas sobre la cultura. (Prefreudianas en este sentido: Freud abrevó en ellas larga y muy hondamente). Nietzsche busca (o se pregunta, o se obsesiona) por el *sentido de toda cultura*. Ha consistido, describe, «en sacar del animal rapaz "hombre", mediante la crianza, un *animal manso* y civilizado, un *animal doméstico*»[273]. Los auténticos *instrumentos de la cultura*, dice Nietzsche, son aquellos instrumentados para humillar y dominar a las razas nobles. A los instintos de las razas nobles. Dice, así, nuestro loco de Turin, que la cultura sofoca los instintos más verdaderos de los hombres. Que solo hay cultura, que solo es posible la cultura cuando los instintos de los hombres más genuinos son dominados. Cuando, por decirlo así, se logra hacer del ave de rapiña un buen ciudadano burgués.

(Me permito, aquí, decir que estas cosas se nos revelarán aún con mayor claridad y hondura cuando analicemos la concepción nietzschena del Estado. Anticipándonos: ¿no es el Estado el instrumento más poderoso para aplacar a las aves de rapiña y someterlas al orden burgués?) Estos «instrumentos de la cultura», dirá Nietzsche, que humillan al hombre en lo que este tiene de más vital, de más agresivo y poderoso, son «un contraargumento contra la "cultura" en cuanto tal»[274]. Es preferible —sigue Nietzsche— tenerle miedo a la *bestia rubia* «que habita en el fondo de todas las razas nobles», es preferible «cien veces sentir temor» y «mantenerse en guardia» y no caer en «la nauseabunda

visión de los malogrados, empequeñecidos, marchitos, envenenados»[275]. Y añade un texto vigoroso: «¿Qué es lo que hoy produce *nuestra* aversión contra "el hombre"? —pues nosotros *sufrimos* por el hombre, no hay duda. *No* es el temor; sino, más bien, el que ya nada tengamos que temer en el hombre (...) el que el "hombre manso", el incurablemente mediocre y desagradable haya aprendido a sentirse a sí mismo como la meta y la cumbre, como el sentido de la historia»[276]. Imaginen el poder de estas palabras en oídos de revolucionarios de todo tipo. En poetas. En filósofos de la oscuridad. En novelistas del subsuelo. En anarquistas violentos. Nietzsche es el profeta que abomina al hombre del reposo, de la mediocridad, del conformismo. En suma, *al ciudadano burgués*. ¿Quién no conoce adolescentes trastornados por Nietzsche? ¿No habremos sido nosotros algunos de ellos? ¿Cuántos de ustedes —si esta es la primera experiencia que tienen con él— no se arrojarán sobre estos textos? ¿Quieren un poeta maldito, un loco genial, un profeta de la fuerza, del inconformismo y hasta de la crueldad? Saben quién es. Lo estamos conociendo. Y conocerlo es conocerlo en la modalidad de la pasión y el deslumbramiento. Porque también, tal es la riqueza de Friedrich, podríamos decir que ese hombre manso, ese hombre del que Nietzsche nada teme y lamenta no temerle pues le gustaría encontrarlo más bravio, es el opaco sujeto devaluado de la posmodernidad que trabaja, come, ve televisión hasta abotagarse de idioteces que conquistan su ya pobre subjetividad y se va a dormir para empezar mañana el mismo circuito insignificante, bobo.

Insiste Nietzsche en su cansancio del «hombre». No hay peligro en él. O el peligro que conlleva es lo contrario del peligro, del peligro que Nietzsche desea, del peligro de las razas nobles, de los bárbaros, de las aves de rapiña. Por el contrario, el «hombre» desciende hacia lo bajo, lo débil, lo manso, lo prudente, lo plácido, lo mediocre, lo indiferente, lo chino y —horror de horrores— *lo cristiano*. «Actualmente (dice) la visión del hombre

cansa; ¿qué es hoy el nihilismo si no es eso?... Estamos cansados de *el hombre*...»[277] (*Nota*: Es valioso este concepto de nihilismo. El nihilismo se ha adueñado del hombre de hoy. Del hombre masificado de las sociedades *post-post-post*-modernas. Es un pobre ser nihilizado por un mundo que lo reduce a la más completa insignificancia). Pero las aves rapaces siguen volando en lo alto y esto le entrega a Nietzsche algunas esperanzas. ¿Qué dicen las aves rapaces? «No estamos enfadadas en absoluto con esos buenos corderos, incluso los amamos: no hay nada más sabroso que un tierno cordero»[278]. Cuidado corderos: las aves rapaces tienen hambre. Vuelan todavía alto y lejos, pero miran al rebaño y acaso ataquen en cualquier momento.

Nietzsche, entonces, se vuelve sobre la *pulsión del hacer*. Se malentiende todo cuando se dice que el hacer está condicionado por un agente que lo antecede, «por un "sujeto"»[279]. ¡He aquí en acción al enemigo del sujeto! Que nadie diga que no hay riqueza en este Tratado Primero. Que no son innúmeros los temas que trata, con lo cual damos por liquidada cualquier acusación que diga que lo hemos elegido por el tema de la bestia rubia y otras desmesuras que podrían jugar en favor de la interpretación tipo Lukács. Ahora Nietzsche arroja sus garras sobre esa subjetividad tan venerada en la filosofía. Y postula: «No hay ningún "ser" detrás del hacer, del actuar, del devenir; "el agente" ha sido ficticiamente añadido al hacer, *el hacer es todo*»[280]. He aquí una filosofía de la acción, del puro hacer, de la pulsión y de la fuerza. No hay sujeto, hay un *quantum* de fuerza, un *quantum* de pulsión, de actividad, de voluntad.

Y en el final de este primer tratado Nietzsche elabora algo que, si se nos permite, se acerca a una *filosofía de la historia*. La historia habría sido la lucha de *Roma contra Judea y de Judea contra Roma*. Dice: «Hasta ahora no ha habido acontecimiento más grande que *esta* lucha, que *este* planteamiento del problema, que *esta* contradicción de enemigos mortales. Roma veía en el judío algo así como la antinaturaleza misma, como su *monstrum*

[monstruo] antipódico, si cabe la expresión»[281]. Así las cosas, Roma (su fuerza, su potencia guerrera) y Judea (el hombre de la mansedumbre, el que Nietzsche abomina, el que remata en el cristianismo) se enfrentan a lo largo del desarrollo histórico. «Los romanos (insiste Nietzsche) eran, en efecto, los fuertes y los nobles; en tal grado lo eran que hasta ahora no ha habido en la tierra hombres más fuertes ni más nobles»[282]. Se pregunta: «¿Quién de ellos ha *vencido* (...), Roma o Judea?»[283] Ha vencido Judea. Considérese, dice Nietzsche, ante *quién* se inclinan los hombres, hoy, no solo en Roma «sino en casi media tierra, en todos los lugares en que el hombre se ha vuelto manso o quiere volverse manso»[284]. Se inclinan «ante *tres judíos*, como es sabido, y *una judía* (ante Jesús de Nazaret, el pescador Pedro, el tejedor de alfombras Pablo, y la madre del mencionado Jesús, de nombre María)»[285].

Terminamos aquí la exposición del Tratado Primero de *La genealogía de la moral*. Acaso ahora podamos volver a respirar normalmente.

Lateralidad: Nietzsche y Severino Di Giovanni

Supongo (y seguramente supongo bien) que ustedes saben quién fue Severino Di Giovanni. Osvaldo Bayer escribió sobre él un libro definitivo que lleva ya varias ediciones, reimpresiones, rescrituras y añadidos de materiales nuevos. A él, desde luego, nos remitimos.

Como anarquista violento, Severino fue admirador de Nietzsche e incorporó a su vida, tal como él los entendió, los valores vitales del genio y el loco de Turin. En una carta del 10 de enero

de 1929 establece una antinomia entre «vivir la vida» y «vegetar»: «Vivir monótonamente las horas mohosas de lo adocenado, de los resignados, de los acomodados, de las conveniencias, no es vivir la vida, es solamente vegetar (…) A la vida es necesario brindarle la elevación exquisita de la rebelión del brazo y de la mente»[286]. Severino se viste de negro, pues se asume como una encarnación del Mal. Escribe Bayer: «Era un hombre (…) que actuaba como emborrachado por toda la gama de colores, de luchas, de contradicciones, de bellezas, de generosidades, de traiciones que nos presenta la vida. Es decir, un nietzscheano auténtico»[287]. El 10 de septiembre de 1928 había escrito a su enamorada, a Fina Scarfó: «… perdernos entre el verdor, lejos, lejos (…) y acatar la rapsodia heroica de la vida difícil»[288]. Puntualiza Bayer que, al allanar la policía la biblioteca que Severino tiene en Burzaco, encuentra «cartelitos impresos y expuestos en las paredes con frases del autor de Zaratustra (…) Por ejemplo, dice en la carta del 22 de octubre de 1928: "¡Oh, cuántos problemas se presentan en los senderos de mi joven existencia, trastornada por miles de torbellinos del mal! No obstante el ángel de mi mente me ha dicho tantas veces que solo en el mal está la vida"»[289]. El poderío que Nietzsche irradia tiene un espectro inabarcable: los anarquistas, los fascistas, los nacionalsocialistas, los poetas surrealistas, los existencialistas, Freud, la Escuela de Frankfurt, Deleuze, Foucault… Es imposible la enumeración. Y a ello hay que añadir a los adolescentes inquietos de todas las décadas que encuentran en él la antítesis del conformismo, del mundo burgués, la posibilidad de la rebelión individualista, propia de esa etapa de la vida. (Al menos en los adolescentes de la burguesía: en los países pobres la adolescencia le está negada a los chicos marcados por la existencia-destino; esa que les traza caminos insuperables y, si no los mata tempranamente, los lleva, sin estaciones previas, de la niñez a la edad adulta). El mismo título de la próxima obra que abordaremos testimonia sin duda su

genuina seducción: *Más allá del bien y del mal.* ¿Quién no ha soñado con estar alguna vez, absolutamente, *ahí*?

Clase 16

Nietzsche, más allá del bien y del mal

La «moda Nietzsche» continúa y nada pareciera detenerla. Las interpretaciones se siguen sumando y sus adherentes son despiadados con cualquiera que se atreva a mencionar algunas aristas no claras del personaje. Es notable el desdén de los nietzscheanos: ¡que nadie se atreva a decir que Nietzsche habla de clases sociales cuando habla de la aristocracia o de la plebe! Si uno se siente incomodado —por decirlo así— o tiene cierta reticencia ante algunas frases, como, por ejemplo, las que inician *El anticristo*, es mirado con desdén frío, con desdén, sin más, filosófico, como si uno no entendiera nada, o, peor, como si uno no entendiera a Nietzsche. Porque es así: lo que siempre nos dirá un nietzscheano es que no entendimos a Nietzsche. *O que nos hemos limitado a leerlo literalmente*. Y si le decimos, volviendo a *El anticristo*, que una frase como «Los débiles y malogrados deben perecer; tal es el axioma capital de nuestro amor al hombre. Y hasta se les debe ayudar a perecer» nos lleva de narices a unirla con la eutanasia nacionalsocialista, nos dirá que hemos leído demasiado el *panfleto* de Lukács, *El asalto a la razón*, y que Nietzsche está más allá de esas vulgaridades stalinistas. Insistirá: ¿hemos leído bien a Nietzsche? Le acercamos otra traducción: «Que los débiles y fracasados perezcan, primer principio de nuestro amor a los hombres. Y que se les ayude a morir». Insistirá: ¿lo hemos leído en alemán? Solo nos resta pedir disculpas y perfeccionar nuestro alemán.

Del modo que sea, tenemos mucho que trabajar todavía con el loco de Turin. Se trata de una *máquina de generar interpretaciones*. ¿Por qué precipitar la nuestra? ¿Será conveniente darla o solo señalar algunas tendencias, algunas líneas que se disparan hacia pensamientos posteriores y preguntarnos, por ejemplo, por qué se transformó en adalid de la posmodernidad? Tenemos, entonces, que seguir trabajando.

Los mundos lejanos del terror

Si bien el tema de la moral de los amos y la moral de los esclavos está en *La genealogía de la moral*, me permitiré trabajarlo desde la obra de Nietzsche de 1888, *Más allá del bien y del mal*. Hay una película con este nombre. Es de una directora italiana, Liliana Cavani. Es muy mala. Se centra en el *ménage à trois* de Nietzsche con Lou Andreas-Salomé y un filósofo y poeta de nombre Paul Rée, quien había asistido a las clases de Fritz en Basilea y se había hecho su íntimo amigo. «Fritz», así llamaban sus amigos a Nietzsche y, sobre todo, quienes tenían con él un *ménage à trois*. *Fräulein* Salomé era detestada por la hermana de Fritz, furiosa antisemita, que no cesa de chillar contra «la hebrea». Tal vez lo interesante de la película radique en advertir que un film europeo sobre Nietzsche da como resultado una «travesura estudiantil», llena de desnudos de una joven Dominique Sanda, de desnudos de Paul Rée y hasta de Nietzsche. De filosofía, nada. De vez en cuando Nietzsche grita: «¡No busquen el conocimiento! ¡Busquen la vida!» Esta afirmación vitalista, ¿cómo no iba a dar un film pretencioso y soft-porno? Cavani acepta, sin más, la teoría de la locura a causa de sífilis, pero, supongo, porque esto le permite mostrar a Nietzsche entrando en un

burdel lleno de putas desnudas, con lo cual uno no sabe si son putas o solamente practicantes del nudismo. (Ya que estamos en esto: ni siquiera la enfermedad de Nietzsche conocemos. Ni siquiera Karl Jaspers, que es filósofo y médico, develó la cuestión. ¿Por qué y de qué enloqueció Nietzsche? También eso mereció descomedidas interpretaciones).

Nietzsche había dicho —cómo no habría de decirlo— la gran frase que permitiría acercarse a él: «No hay hechos, hay interpretaciones». Volveremos sobre esto. Por ahora: no es posible pensarlo aislándolo de su condición de enfermo. Dolorosamente —y más aún: de un modo profundo y conmovedor—, habrá de escribir en *Más allá del bien y del mal*: «Quien ha sufrido mucho (…) suele estar lleno de orgullo intelectual y de hastío, se siente impregnado y como coloreado por una certidumbre terrible, la de saber más acerca del sufrimiento, gracias a su propia experiencia dolorosa, que los más inteligentes y sabios, puesto que ha explorado los mundos lejanos del terror en que vivió un tiempo "como en su casa". Esos mundos de los que los otros no saben nada (…) El sufrimiento profundo hace de nosotros aristócratas, aísla»[290]. La frase es más que poderosa y no la he encontrado a menudo en mis lecturas de Nietzsche. Pero aclara que trabajaba su filosofía —o buena parte de ella— *desde* su enfermedad. Se trata del sufrimiento psíquico. Solo este sufrimiento lleva a alguien a decir que «ha explorado los mundos lejanos del terror». La cercanía de la locura produce, más que sufrimiento, terror. Se puede sufrir por muchas enfermedades, pero la que produce terror es la locura, o la visión de su cercanía. El «loco» (o el «a punto de serlo») sabe que ha vivido «como en casa» en un mundo del que «los otros no saben nada». Siempre que uno está enfermo cree que es el único que está ahí, que todos los demás están «sanos». Sobre todo lo piensa si siente que su enfermedad es mental y lo acerca al extravío absoluto, la locura. Esta situación —la de «volverse loco»— *aísla*. Toda enfermedad aísla, pero la mental aísla más: hace del loco un raro, un distinto, un

diferente. Deleuze dice que Nietzsche se distingue de la dialéctica hegeliana en que una fuerza, al entrar en relación con otra que le obedece, no encuentra su goce en negarla, sino que lo encuentra en afirmar *su propia diferencia y gozar con ella*. El aristócrata goza con su propia afirmación, en ella está su goce, no en la negación de la fuerza que ha sometido, o que se le somete. Esta *diferencia*, en Nietzsche, provenía de su enfermedad. Su sufrimiento era la fuente de su aristocraticismo. Al aislarlo, lo ubicaba por sobre todos los otros valores, especialmente por sobre los valores de la plebe. «El sufrimiento hace de nosotros aristócratas, aísla». Llegaríamos —quizás arriesgadamente; pero ¿hay algo que no sea *arriesgado* con Nietzsche?— a dibujar la imagen de un loco genial que crea una filosofía desde su sufrimiento, el que lo aísla, le da la certeza de su superioridad, lo convence de su aristocraticismo y lo arroja a compartirlo con los griegos y a postular un transhombre, un superhombre que esté más allá de todo eso, no solo más allá del bien y del mal, sino, como él desearía estarlo en sus momentos de desesperación, más allá del sufrimiento, de la locura. En 1893, Lou Andreas-Salomé, que lo conoció bien, escribe: «Nietzsche identificaba el mal que descubría en sí mismo con el peligro que amenazaba su época entera, y más tarde con el peligro que acechaba a la humanidad; es precisamente de su tragedia interior de donde deducía la misión redentora de la que se sentía investido»[291].

El odio a las masas y a «los lectores de periódicos»

Vamos al parágrafo 260 de *Más allá del bien y del mal*. Ahí establece Nietzsche dos morales diferentes: «Hay moral de seño-

res y hay moral de esclavos»[292]. Vuelve otra vez sobre la aristocracia griega. «"Nosotros, los verídicos", tal era el nombre que se daban los aristócratas en la antigua Grecia (...) El aristócrata tiene el sentimiento íntimo de que él mismo determina los valores morales (...) "Lo que me es perjudicial, es perjudicial en sí mismo". Tiene conciencia de que es él quien *crea los valores*. Todo lo que encuentra en sí lo honra; semejante moral consiste en la glorificación de sí mismo. Pone en primer término el sentimiento de la plenitud, del poder que desea desbordarse (...), el aristócrata también ayuda al desdichado, no por compasión la mayoría de las veces, sino ayudado por la profusión de la fuerza que siente en sí»[293]. Habla luego de la reverencia que el aristócrata se otorga a sí mismo en tanto hombre poderoso, que sabe aplicar sobre sí el rigor y la dureza. Y escribe: «"Wotan ha puesto en mi pecho un corazón duro", dice una vieja saga escandinava; eso es hacer hablar como se debe a un vikingo orgulloso»[294]. La saga también dice: quien desde siempre, desde la juventud, no tiene un corazón duro, no lo tendrá jamás. De esta forma, estos vikingos de corazones duros se hallan en las antípodas de la moral de la compasión, de la abnegación y el desinterés. *La moral de los nobles odia los corazones cálidos*. Odia las *ideas modernas*, odia el *progreso* y el *porvenir*. Odia a los *lectores de periódicos*. (Esto no figura en este pasaje de Nietzsche, pero es una precisión notable del burgués conformista, gregario, *lector de periódicos*).

Ahora se consagra Nietzsche a describirnos la *moral de los esclavos*. Esta moral, como ya podemos esperar, nada tiene que ver con la otra, la de los amos. Esta moral es «el segundo tipo de moral»[295]. «Supongamos (escribe Nietzsche) que las víctimas, los oprimidos, los que sufren, los esclavos (...) se pusiesen a moralizar a su vez: ¿cuál sería el carácter común de sus estimaciones morales?»[296]. Focaliza Nietzsche su mirada en los esclavos, que tanto respeto habían logrado con Hegel: el esclavo, ante las virtudes del poderoso, se disminuye y las ve con desagrado: lo hacen sentirse así, disminuido, miserable. Desearía que la felici-

dad del poderoso no fuera real, «pone en primer plano y a plena luz las cualidades que sirven para aliviar a los que sufren el fardo de su existencia: lo que honra, en cuanto a él, es la compasión, la mano complaciente y siempre abierta, la bondad de corazón, la paciencia, la humildad, la afabilidad, porque son las cualidades más útiles y casi los únicos medios de soportar el peso de su existencia»[297]. El esclavo está delineado para ser el perfecto destinatario de las virtudes cristianas y utilitaristas, a él se aplican. Sin esclavos acaso no habría cristianismo: ¿dónde, a quiénes se aplicarían los valores de la compasión, la paciencia y la humildad?

Los esclavos deben saber dónde estar, qué hacer, qué tocar y qué no tocar. «Se da ya un gran paso cuando se acaba por inculcar a las masas (a los espíritus superficiales, a los intestinos que digieren demasiado de prisa) el sentimiento de que no tienen el derecho de tocarlo todo, que hay realidades interiores de un carácter sagrado ante las cuales no tienen acceso, sino quitándose los zapatos, ni deben tocar con sus manos impuras; este es quizás el grado más alto de humanidad que pueden alcanzar»[298]. Más detesta a los defensores de las «ideas modernas». Les reprocha su «falta de pudor», «su manera de tocarlo todo, de olfatearlo, de retocarlo y de palparlo»[299]. Este odio a la plebe y a la burguesía ascendente (es en el final de este parágrafo donde habla de «los aficionados a la lectura de periódicos») lo encontraremos en un texto —muy conocido entre nosotros— de nuestro tierno autor del tiernísimo libro *Juvenilia*. Podemos, también, añadirle el racismo a estas disquisiciones de Nietzsche. No es casual que surja, está implicado en todo lo que dice. ¿Será injuriar mucho al aristócrata de Nietzsche citando sus pasajes bastardos, racistas? Seamos incómodos, acaso los nietzscheanos los han olvidado, acaso los obliguemos a decirnos, otra vez, que no hemos entendido al genio de Turin, al gran loco: «Es imposible que un hombre, incluso a despecho de las apariencias, no tenga en su cuerpo las cualidades y las apariencias de sus padres y de sus

abuelos. Este es el problema de la raza. Lo que sabemos respecto de los padres permite sacar consecuencias a propósito del hijo. La repugnante impotencia para dominarse, la envidia mezquina, la torpe vanagloria de darse siempre la razón rasgos que en todo tiempo han caracterizado al tipo plebeyo—, todo eso se trasmite ciertamente al hijo de una manera tan inevitable como la sangre corrompida; y a despecho de la mejor educación y de la mejor cultura del mundo, no se podrá borrar más que la apariencia de semejante herencia. Pero ¿se proponen otro fin la educación y la cultura? En nuestra época muy popular, quiero decir, muy populachera, "educación" y "cultura" deben ser necesariamente el arte de aparentar, de disimular a los ojos el origen plebeyo, el atavismo populachero que llevan en su cuerpo y en su alma»[300]. Confieso que no he podido evitar el recuerdo de Eugenio Cambaceres (*En la* sangre, *Sin rumbo*) o Julián Martel (*La bolsa*). Una frase como «todo eso se trasmite ciertamente al hijo de una manera tan inevitable como la sangre corrompida» es perfectamente cambaceriana, un autor que había leído más a Emile Zolá que a Nietzsche.

La filosofía política de Nietzsche

Que nadie se indigne. Falta —todavía— mucho.

Sin embargo, analicemos: ¿por qué uno se amedrenta ante Nietzsche y los nietzscheanos? Son tantos los *grandes* que lo han asumido, son tantas las ediciones, colecciones y *nuevas lecturas* que nos siguen llegando, están tan llenas de desprecio hacia quienes no lo reciben positivamente las condenas de sus seguidores, queda *tan mal* señalar lo inseñalable en Nietzsche, está tan instalada la certeza impecable que hace de quien lo critica

un corto de luces, alguien que, sencillamente, no lo ha entendido, es tan impresionante la expulsión del libro de Lukács (cualquiera sea su valor) de las consideraciones «serias» o aun de las ediciones (no creo que se consiga hoy en Buenos Aires, porque en Barcelona no se publica y aquí nadie pareciera querer hacerlo), la presión, a esta altura de los hechos, es tan inmensa que mejor aceptar, hacer buena letra, honrar al gran pensador que honraron, entre tantísimos otros, Heidegger (¡ahí están los dos inmensos tomos de su inmenso *Nietzsche*!), Jaspers, el joven Sartre, Fink, Löwith, Jung, Klossowski, Bataille y —¡nada menos!— los posestructuralistas y los posmodernos.

Por ahora, continuemos.

En el apartado 265 de la obra que estamos analizando Nietzsche vuelve sobre la condición aristocrática. Señala que este hombre, el hombre aristocrático, lleva el egoísmo en el alma. El texto se inicia con la certeza que tiene nuestro pensador de escandalizar a sus incautos lectores, a los que no sean suficientemente grandes como para leer a este grande. Nietzsche, aquí, muestra que imagina dirigirse a una cierta pequeña, muy reducida comunidad de iguales, no sabemos cuál. Ya hemos visto que su público está indeterminado. «A riesgo (escribe) de escandalizar a los oídos castos»[301]. Nietzsche, pues, no escribe para oídos castos. Para burgueses débiles —que podrían leerlo— o para esa plebe que, él lo sabe, jamás habrá de abrir un libro suyo. ¿Qué es lo que escandalizará a los oídos castos, al hombre gregario? Que el egoísmo forma parte inescindible del alma aristocrática. Lo citamos: «Afirmo la creencia inquebrantable de que seres "como nosotros" tienen una absoluta necesidad de otros seres que les estén sometidos y que se sacrifiquen a ellos. El aristócrata acepta su propio egoísmo como un hecho, sin escrúpulos de conciencia (…) sino más bien como una peculiaridad que debe hallarse basada en la ley primordial de las cosas. Si quisiese dar un nombre a este sentimiento, diría que es la justicia misma»[302]. La precisión del texto es formidable. Analicemos. *Primero*: El egoísmo

como parte sustancial de la conciencia de la aristocracia. *Segundo*: Nietzsche escribe «como nosotros», incluyéndose en esa aristocracia que tan certeramente describe. *Tercero*: El egoísmo del aristócrata requiere que «otros seres» se le sometan, que hasta se sacrifiquen por él. *Cuarto*: El egoísmo de la aristocracia hunde sus raíces en «la ley primordial de las cosas». *Quinto*: Este sentimiento, el egoísmo, *es la justicia misma*.

Disculpen si he sido *excesivamente* explicativo, pero debemos estudiar *excesivamente* al *excesivo* loco y genio de Turin.

Terminamos aquí con *Más allá del bien y del mal*. Otras cuestiones nos reclaman. Una: ¿hay una filosofía política en Nietzsche?

Desde luego que la hay.

¿Por dónde rastrearla? Tal vez exista un camino más propicio que otro. Por ejemplo: sus pensamientos acerca del Estado.

¿Qué es el Estado?

Cuando Aristóteles dice del hombre que es un «animal político» (*zóon politikón*) busca diferenciarlo de la bestia y de los dioses. La política arranca al hombre de su condición salvaje, lo lleva hacia los brazos de la cultura y hace de él, precisamente, un hombre, es decir: un *individuo*. Son conocidas las soluciones que Hobbes y Rousseau, ya en la modernidad, dieron a este problema. Hobbes parte del «estado de naturaleza». En él, el hombre es el lobo del hombre (*homo homini lupus*). Los hombres, para poder sobrevivir, se desprenden, ante todo, de *algo*. Su «estado de naturaleza» (que no es sino la liberación incontenible de sus instintos) no les permite vivir juntos. Deben «cederlo». Se lo ceden al Estado. El Estado, así, surge como el organismo que sujeta al lobo que hay en todo hombre. Este ente (*el Leviatán*) es un formidable *represor*, pero, en cuanto tal, es un formidable organizador de las pulsiones humanas que obliteran toda posible sociedad. Escribe: «Demuestro, en primer lugar, que el estado de los hombres sin sociedad civil, estado que con propiedad pode-

mos llamar estado de naturaleza, no es otra cosa que una guerra de todos contra todos; y en esa guerra todos los hombres tienen el mismo derecho a todas las cosas. En segundo lugar, [demuestro] que en cuanto los hombres caen en la cuenta de la situación odiosa en que se hallan, desean, obligándolos a ello la naturaleza misma, liberarse de este sufrimiento. Mas ello no pueden hacerlo como no sea mediante un pacto en virtud del cual renuncian todos a tener derecho a todas las cosas»[303]. Todos conocemos cómo Rousseau retoma estos temas y los lleva al plano del «contrato social». Este «contrato» constituye el Estado civil y este convierte a *su* «justicia» en el valor supremo. Imaginen a Nietzsche leyendo estas apologías de la morigeración, del sofocamiento de las pulsiones. ¿Cómo habrían de establecer pactos las aves de rapiña? ¿Cómo, sino mutilándose, podrían las almas vikingas, las bestias rubias, someterse a una institución a la que todos se someten? ¿Un mismo Estado podría contener a los aristócratas y a los esclavos? ¿Una misma ley, una misma moral para señores y siervos? Nietzsche escupe sobre todas estas banalidades del hombre burgués. Prefiere los instintos a la ley. Las pulsiones a los estamentos. La desigualdad a la igualdad.

Hay un tipo de hombre que se somete al Estado y otro que no. Al primero Nietzsche lo llamará *hombre gregario*. Al segundo, *hombre superior* Se trata de una formulación que ya conocemos: el hombre gregario es el que se somete a la moral de los esclavos, del rebaño, de la plebe. El hombre superior es el aristócrata; su moral, la de los señores. El hombre superior ama la soledad; la soledad de los individuos. Al hombre gregario le asusta la soledad; solo en medio del rebaño se siente seguro. El hombre superior puede entender al hombre de la plebe; para él, entenderlo es desdeñarlo o, según vimos, ayudarlo por su propio exceso de vida, que lo desborda. El hombre gregario no puede entender al hombre superior; para entender, tendría que dejar de ser lo que es. La comprensión *inter-pares* es una de las características del hombre superior. Escribe Nietzsche: «Condición absoluta: que

los sentimientos de valores son distintos arriba que abajo; que a los inferiores les falta infinita experiencia; que de abajo arriba es tan inevitable como lógica la incomprensión»[304]. El hombre gregario es, no solo el hombre que se somete al Estado, sino el que se integra en el concepto de *humanidad*: «El objetivo (dice Nietzsche) no es la humanidad, es el superhombre»[305]. Acabo de introducir este concepto algo abruptamente. Se sabe: es fundamental en Nietzsche. Quien, en su *Zaratustra*, escribe: «El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre: una cuerda tendida sobre el abismo»[306]. Ya habrá tiempo de analizar este concepto.

El Estado se hizo para los cobardes. Para los que no son capaces de enfrentar las calamidades de la condición humana. El hombre de la voluntad de poder no teme. En el hombre gregario *el miedo es más poderoso que la voluntad de poder*. La voluntad de poder del hombre superior lo entrega a la actividad, su fuerza parte de sí, es *activa*. El hombre gregario, por el contrario, tiene una voluntad *reactiva*. Solo puede reaccionar contra una fuerza *externa*, pero no la puede generar de sí. Esta es la diferencia fundamental entre el señor y el esclavo, entre el hombre superior y el hombre gregario. Todo es fuerza, vida, acción en el primero. En el segundo todo es miedo, gregarismo y reacción. Así las cosas, el Estado es un instrumento de los hombres gregarios. La «justicia» se ha creado para someter la voluntad del hombre superior. Esta voluntad (de poder) no puede ser encauzada, adiestrada o conducida por el Estado y sus instituciones. La voluntad de poder crea sus valores, y sus valores tienden a negar los valores del Estado, los valores del rebaño. Lo negativo es un privilegio del hombre superior, quien *niega* los valores de la justicia, la religión, la moral y la política de los hombres gregarios. Es comprensible que el gregarismo conduzca a la venganza, que los hombres del rebaño, *al suprimir sus instintos y al ver que los hombres superiores los ejercen sin culpa*, quieran vengarse. La «justicia» es la expresión de esta venganza. El Estado, como ex-

presión de la justicia, se crea para negar aquello que juzga incorrecto, aquello que «no está bien». Lo que «no está bien» es la negación que el hombre superior ejerce sobre los valores gregarios. ¿Quién será *responsable* del mal? El hombre superior. Él es el *mal* frente al *bien* que el Estado administra. Escribe Nietzsche: «La busca de responsabilidades, en la mayoría de las ocasiones, corre a cargo del instinto de venganza. Este instinto de venganza ha dominado de tal forma sobre la humanidad que toda la metafísica, la psicología, la historia y, sobre todo, la moral, acusan la huella de su sello»[307]. Dejemos claro que el hombre superior es el *mal* desde el punto de vista del Estado. Y que el Estado es el *bien* desde ese mismo punto de vista. Para los amos, para el hombre superior —según hemos visto en *La genealogía de la moral*— las cosas son exactamente al revés: lo *malo* es la plebe, lo gregario. Lo *bueno* es lo propio de los señores. Pero el Estado expresa el punto de vista de «los lectores de periódicos» y el de la «plebe», para quienes el vikingo, el ave de rapiña, la bestia rubia o el hombre superior son lo *malo*, y tanto les temen que han instrumentado contra ellos el Estado y la justicia, para arrinconarlos, encauzarlos, someterlos. Tarea vana y miserable.

Nietzsche, por la dureza de sus ideas, por su intempestividad, por la crueldad manifiesta y gozosamente asumida de muchas de sus ideas, es el filósofo que ha filosofado *a martillazos*. Precisamente en un breve texto con ese título hay un apartado que expresa en la modalidad de lo impecable —quiero decir: con mayor justeza que nunca— su concepción de la política. Dice: «Las instituciones liberales, una vez impuestas, dejan pronto de ser liberales; posteriormente, nada daña en forma tan grave y radical la libertad como las instituciones liberales. Sabidos son sus efectos: socavan la voluntad de poder, son la nivelación de montaña y valle elevada al plano de la moral, empequeñecen y llevan a la pusilanimidad y a la molicie; con ellas triunfa siempre el hombre-rebaño. El liberalismo significa el desarrollo del hombre-rebaño»[308]. Pero las instituciones liberales —para defenderse de

las instituciones liberales de otros países— se entregan a la guerra. «Entonces promueven, en efecto, poderosamente la libertad (…) Y la guerra educa para la libertad. Pues, ¿qué significa libertad? Que se tiene la voluntad de responsabilidad personal. Que se mantiene la distancia jerárquica que diferencia. Que se llega a ser más indiferente hacia la penuria, la dureza, la privación y aun hacia la vida. Que se está pronto a sacrificar en aras de su causa vidas humanas, la propia inclusive. Significa la libertad que tienen los instintos viriles, guerreros y triunfantes para privar sobre otros instintos, por ejemplo, los de la "felicidad". El hombre *libertado* y, sobre todo, el *espíritu* libertado, pisotea el despreciable bienestar con que sueñan mercachifles, cristianos, vacas, mujeres, ingleses y demás demócratas. El hombre libre es un *guerrero*»[309]. ¿No los deslumbra este genio de lo *políticamente incorrecto*? Sé que a las feministas les caerá pésimo que incluya a las mujeres junto a las vacas. Pero los filósofos raramente entendieron a las mujeres. En fin, es otra cuestión. Aquí, lo que quiero decir es esto: un inglés del Parlamento británico, en medio de la guerra española, dijo que ese asunto o cuestión no merecía la sangre de un solo marinero inglés. Bien, el poeta español León Felipe le contestó, en un poderoso poema, que usted, le dijo, habla así porque habla en nombre de una nación *raposa*, Inglaterra, «la raposa de la historia». Y le dijo, también, que Alemania era más grande que ella, pues Alemania contaba «con su hálito nietzscheano de locura». Solo quien se anime a filosofar a martillazos puede nivelar a los mercachifles, a los ingleses, a los cristianos, y a los democráticos (y sí: también a las mujeres) con… las vacas.

De muchas maneras se puede expresar algo así como «el pensamiento político» de Nietzsche. Según veníamos desarrollando nuestra exposición era claro que el Estado no podría sofocar al hombre superior, a los amos, a las aves de rapiña. Están «más allá del bien y del mal». Más allá de las ataduras que los hombres se imponen a sí mismos para poder vivir en sociedad. La

principal, el Estado. Nietzsche, siempre que quiere, en alguno de sus tantos fragmentos afortunados, podrá expresarlo mejor que nosotros. Por ejemplo: «Desprendernos de todos los lazos humanos sociales y morales hasta que podamos bailar y saltar como los niños»[310].

Nietzsche, como pensador político, es, en suma, antiliberal, antidemocrático y furibundo enemigo de la plebe y su expresión política, el socialismo. ¿Qué saldrá de todo esto?

La frase «Dios ha muerto»

De todas las interpretaciones de Nietzsche es la de Heidegger la que más me interesa y la que voy a exponer con extensión y cuidado. El motivo de este interés no es inocente y tiene que ver con la interpretación que fui desarrollando —en medio de una exposición, por decirlo de algún modo, prolija de filósofos insoslayables— y que espero apuntalar con el «Nietzsche» que Heidegger lee, que Heidegger *interpreta*. Digamos, como punto de partida, que Heidegger ve en Nietzsche la *culminación* de algo que empezó con Descartes. Por mi parte, voy a invitarlos a seguir esta línea de reflexión: *si la subjetividad capitalista surge con el sujeto cartesiano, es con la voluntad de poder nietzscheana que se consolida*. Claro que este no es el lenguaje de Heidegger ni es lo que a Heidegger le interesa. Pero a nosotros sí. Guste o no, Nietzsche es el filósofo de la unidad alemana y de la expansión alemana, del reclamo permanente de un espacio vital que necesita porque su demorada unidad le hizo llegar tarde al reparto imperial-capitalista del mundo. Nuestra tesis está arrojada brutalmente de antemano. Hacerlo así nos obliga a una muy cuidadosa fundamentación. En medio de ella late el propósito de que us-

tedes sigan aprehendiendo la filosofía de Nietzsche, apoderándose de ella para lograr, en su momento, interpretarla. Tarea, claro, que requiere su riguroso relevamiento. De paso (o más que «de paso») vamos entrando en el pensamiento de Heidegger.

En 1935 —un año después de su renuncia al rectorado nacionalsocialista de Friburgo—, Heidegger dicta un curso de «Introducción a la Metafísica». Habla, en él, de la «verdad y la grandeza» del movimiento nacionalsocialista. A partir del año siguiente se consagra a dictar seminarios sobre Friedrich Nietzsche. Es cierto que la Gestapo lo vigila, es cierto que paga hasta el fin de la guerra las cuotas mensuales de su afiliación al Partido, es tal vez cierto (o, sin duda, lo es en cierta medida) que sus seminarios sobre el loco de Turin son su soterrada polémica con el nacionalsocialismo. Dictó estos seminarios en cuatro semestres y un trimestre. Los dictó en la Universidad de Friburgo entre 1936 y 1940. Los editó en 1961. Se trata de una obra considerable y hay en ella visibles repeticiones. De las que dice Heidegger: «Las repeticiones quisieran brindar la oportunidad de que continuamente vuelvan a pensarse en profundidad unos pocos pensamientos que son determinantes de la totalidad»[311]. Si Heidegger reconoce, aunque valorándolas, sus repeticiones, yo les pido clemencia una vez más por las mías. Acaso también se trate de pensar aquí una y otra vez, sin temor a repetirse, como propios o como propuesta, unos pocos pensamientos determinantes de la totalidad.

La obra que nosotros vamos a analizar no pertenece a esos semestres pero se basa en ellos. Es de 1943 y su título es *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*. Caramba, algo ocurre aquí. Algo tuvo el sonido de lo nuevo, de lo dicho por primera vez. Creo, y no creo equivocarme, que es la primera vez que la frase «Dios ha muerto» es dicha. Tal vez la segunda, pero no más. ¿Hemos demorado en llegar a ella? ¿No es acaso Nietzsche «el filósofo de la muerte de Dios»? ¿No es «el filósofo que mató a Dios»? Ocurre que Niezsche *no es* solamente eso. Ocurre que nuestra «de-

mora» no es tal, sino que nos hemos concentrado en otras aristas de Nietzsche tan importantes como la que —incluso popularmente— lo identifica. Cierta vez (y no creo ser el único que ha disfrutado de esta experiencia) encontré un *graffiti* en una pared. Podríamos decir: dos *graffitis*. El primero decía: «Dios ha muerto, Nietzsche». El segundo decía: «Nietzsche ha muerto, Dios». Este es nuestro último respiro antes de arrojarnos al texto de Heidegger. Que es deslumbrante, sea cual fuere su dificultad.

La interpretación que da Nietzsche de la historia occidental (dice Heidegger) radica en verla «como surgimiento y despliegue del nihilismo»[312]. El nihilismo será resumido en la frase de Nietzsche «Dios ha muerto». Acaso no pueda haber frase más nihilista que esta. (*Nihil = nada*) Ha tenido distintas formulaciones y ha surgido de distintos modos. Nietzsche habrá de utilizarla de un modo radical, extremo. Pero volvamos brevemente sobre Heidegger. Bernard-Henri Lévy, en su ensayo sobre Sartre (ensayo que escribió cuando se cumplieron los veinte años de la muerte del autor de la *Crítica de la razón dialéctica*), dice que la tragedia con Heidegger es que resulta imposible separar en sus textos el componente nacionalsocialista de las más brillantes consideraciones filosóficas. «Heidegger exhibe la originalidad de ser, en los mismos escritos, con el mismo tono y en el fondo con las mismas palabras, un filósofo genial y un nazi»[313]. Si me detengo (brevemente, por cierto) en esto, es porque en la página 192, a la vuelta de la página 191 en que Heidegger habla de la interpretación de la historia occidental que ofrece Nietzsche como historia del nihilismo, dice una frase dedicada a su pequeño auditorio de 1943: «No sabemos qué posibilidades le reserva el destino de la historia occidental a nuestro pueblo y a Occidente»[314]. Ya sabemos cuál es «nuestro pueblo» en la experiencia de Heidegger y sus alumnos en 1943: la Alemania nazi. (Pero cautela aquí: que la cuestión del nacionalsocialismo en Heidegger no oblitere nuestra necesidad de leerlo. Como bien se ha

dicho: sería terrible que el libro de Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, llevara a no leer a Heidegger. Sería una coartada y un grave empobrecimiento para la filosofía).

Hoy, desde nuestra estricta contemporaneidad, entre misiles norteamericanos, israelíes y de la guerrilla Hezbolá, en medio de fundamentalismos que se destruyen los unos a los otros, no por creer en la «muerte de Dios», sino por creer fanáticamente en él (George Bush llegó a decir: «Dios no es neutral»), el no-saber que Heidegger expresa sobre «su» pueblo y Occidente es el no-saber basado en la negación absoluta, en la certeza de la no-pertenencia al mundo del Espíritu del Oriente islámico. Creo que Heidegger se habría asombrado con el *acontecimiento-universal* de las Torres Gemelas. Su libro sobre Nietzsche (de 1961) empieza citando una frase del genio loco de Turin: «¡Casi dos milenios y ni un solo dios nuevo!» ¿Será el Dios del Islam el nuevo dios que Nietzsche y Heidegger esperaban? No: esperaban que ese dios proviniera de Occidente, ya que solo pensaban en Occidente. Qué novedad inesperada. Qué asalto a la historia del ser occidental. Qué nihilismo tan total e intempestivo. Occidente debe abandonar su soberbia: era una forma de *provincianismo*. Aquí está el Oriente. Y está furioso. Y mata.

Clase 17

Nietzsche, «Dios ha muerto»

En 1882, en el tercer libro de *La gaya ciencia*, Nietzsche, por primera vez, arroja sobre nosotros la frase «Dios ha muerto». Esta idea lo perseguía desde tiempo atrás. Ya en la época en que trabajaba los apuntes del que sería su primer libro, *El origen de la tragedia* (1871), escribe: «Creo en las palabras de los primitivos germanos: todos los dioses tienen que morir»[315]. También Heidegger cita un conocido texto del joven Hegel, *Fe y saber* (1802, cinco años antes de la *Fenomenología del espíritu*), en que dice: El «sentimiento sobre el que reposa la religión de la nueva época es el de que Dios mismo ha muerto»[316]. Heidegger añade un ejemplo de Pascal. Pero podríamos señalar que el intento de Feuerbach, en *La esencia del cristianismo*, donde decreta que el hombre es el ser supremo para el hombre y que Dios no ha creado al hombre sino el hombre a Dios, no deja muy saludable al Supremo Creador, de quien Marx dirá que creer en Su reino, el de los Cielos, es el opio de los pueblos. Digamos que el siglo XIX, el siglo de la historia, el siglo del Progreso y el de la Ciencia, se vio tentado a mirar al Cielo antes para averiguar si llovería que para buscar a Dios. Y quienes lo buscaron, Kierkegaard, Dostoyevski, lo hicieron en medio de la angustia, la desesperación. Esto marca al siglo con las características del nihilismo, palabra cuya paternidad es costumbre atribuir al novelista ruso Iván Turgueniev (1818-1883) en su obra *Padres e hijos*[317].

Pero quien habrá de llevar más lejos la cuestión, quien habrá de hacer de ella uno de los dos o tres conceptos centrales de su

filosofía, y, sin duda, el que los resume a todos, es Nietzsche. La formulación aparece en un célebre parágrafo de *La gaya ciencia*, titulado «El loco», que Heidegger cita casi completamente y del que nosotros daremos sus pasajes esenciales. «¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: "¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!"? Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? (...) El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. "¿Que a dónde se ha ido Dios?" —exclamó—, os lo voy a decir. *Lo hemos matado*: vosotros y yo. Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebemos el mar?»[318] Más adelante, el loco se vuelve intolerablemente incisivo: «Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos?»[319]. Y quiero destacar el siguiente texto: «¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ellos?»[320].

¿Qué es lo que muere con Dios?

Notemos que Nietzsche pone la nueva de la muerte de Dios en la persona de un *loco*, figura que, para su terrible sufrimiento, él habría de encarnar. Heidegger, incluso, lo hemos visto, dice que siempre se puede dudar de un filósofo que al final se volvió loco. Podríamos, entonces, dudar del loco nietzscheano. O dudar

de Heidegger formulando su propia frase del siguiente modo: «Siempre se puede dudar de un filósofo que al principio se volvió nazi y, que se sepa, jamás cambió de idea». Estas cuestiones (que menciono aquí porque son de difícil solución) tienen que ver con los avatares personales de los filósofos y sus filosofías. Con Nietzsche creo que hicimos cierta aproximación al tema cuando tomamos el texto, de *Más allá del bien y del mal*, sobre el *sufrimiento*, y destacamos que, según Nietzsche, el sufrimiento aísla y concluimos de ahí la elección, por parte del filósofo, de la figura del aristócrata como aquel que opta por el aislamiento. Ser un aristócrata es aislarse, pertenecer a un grupo de pocos, no a la plebe, a la masa, a la mayoría, a quienes jamás rozará la distinción, la *diferencia* feroz de la locura. En cuanto a Heidegger, el mundo filosófico sigue discutiendo esa cuestión (su nacionalsocialismo) y nosotros la abordaremos con la debida expansividad cuando nos concentremos en él.

¿Qué es, para Nietzsche, lo que muere con Dios? Nietzsche se refiere al dios cristiano. Y, según Heidegger, cuando Nietzsche habla de «cristianismo» no se refiere a «la vida cristiana que tuvo lugar una vez durante un breve espacio de tiempo antes de la redacción de los Evangelios y de la propaganda misionera de Pablo»[321]. No podemos estar demasiado seguros de esta interpretación de Heidegger. Sin duda, la condena de Nietzsche será más dura y definitiva cuando caiga sobre la Iglesia como Estado eclesiástico. Como Estado histórico, con ansias de poder, con expansión dominadora sobre la humanidad de Occidente y su cultura. De acuerdo y —claro— Nietzsche no se equivoca. Todos sabemos que ahí reside el extravío más profundo de las virtudes de los primitivos cristianos, ¿pero no estaban ya presentes en estas «virtudes» los valores que Nietzsche despreciará: la compasión, la piedad?

Insistamos con la cuestión: *¿qué es lo que muere con Dios?* Lo que muere con Dios es —para nuestro loco de Turin— el *mundo suprasensible*. Hemos visto esta cuestión de lo sensible y lo su-

presensible en nuestras primeras clases. Repasen sobre todo nuestra clase sobre *Heráclito y Parménides*. En ellos, no había separación entre un mundo sensible y un mundo suprasensible porque estaban abiertos al des-ocultamiento del Ser. Estaban en estado de abierto. No dividían lo que era sino que se abrían para recibirlo. Esta es una interpretación de Heidegger pero podemos acompañarlo en ella. Servirá para nuestros propósitos. Escribe el genial autor de *Ser y tiempo* (ya que, ninguna duda cabe, Heidegger *es* y *será* el genial autor de *Ser y tiempo*, de aquí que todo, con él, sea tan complejo al meterse uno con sus avatares personales): «Dios y el dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible (...) Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón, o, mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real»[322]. Frente a este mundo, o, con mayor propiedad, bajo este mundo (solo podría estar abajo, pues el otro es *suprasensible*) se halla el mundo sensible. Este mundo es cambiante, no es el mundo de las ideas platónicas, el mundo de las verdades eternas, inmóviles, sino un mundo meramente aparente, irreal. Observemos la osadía del esquema (que conocemos más que bien): lo tangible, lo que vemos, es irreal, es aparente. Lo verdadero, lo bueno y lo bello está por encima de este mundo de sensaciones y certezas sensibles, el punto más bajo del conocimiento. «El mundo del más acá», dice Heidegger, «es el valle de lágrimas en oposición a la montaña de la eterna beatitud del más allá. Si, como ocurre todavía en Kant, llamamos al mundo sensible "mundo físico" entonces el mundo suprasensible es el mundo metafísico»[323]. A este mundo metafísico habrá de agredir Nietzsche con la frase «Dios ha muerto». Han muerto los valores suprasensibles, ha muerto el mundo del platonismo que ha dominado a la filosofía occidental. «Nietzsche», dice Heidegger, «comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el platonismo»[324]. La

palabra «reacción» no tiene la fuerza que Nietzsche pretende. Heidegger ya la usa con miras a sus propios propósitos. Nietzsche no «reacciona» contra la metafísica: Nietzsche quiere destruirla, ejercer sobre ella la forma más extrema del nihilismo. Quiere —atención a esto— nihilizar el mundo de lo suprasensible porque este, a su vez, nihiliza el mundo de lo sensible, que será, para Nietzsche, el mundo de la vida, en el que fundamentará su filosofía de la voluntad de poder. Pero no nos adelantemos. Quien se adelanta es Heidegger, que ya nos confiesa el propósito de su investigación: «Sin embargo, como mera reacción, permanece implicada en la esencia de aquello contra lo que lucha, como le sucede a todos los movimientos contra algo»[325].

Si cae, entonces, la certeza de Dios como lo vinculante, como aquello que da un sentido a todo lo que existe vinculándolo, ya no queda nada para el hombre. De aquí que el «loco» del relato de Nietzsche pregunte: «¿No erramos a través de una nada infinita?» Más aún: la fórmula «Dios ha muerto» es la constatación de que «esa nada se extiende». Reservemos esta idea: *la nada se extiende. «Nada* (dice Heidegger) significa aquí ausencia de mundo suprasensible y vinculante. El nihilismo, "el más inquietante de los huéspedes", se encuentra ante la puerta»[326].

Lateralidad: «El desierto crece»

Cuando Nietzsche se pregunta qué cantarían los poetas sin el exceso de vida de los guerreros, está lamentando la ausencia de guerreros en el mundo que lo rodea. Ya no hay guerreros. Las pulsiones del hombre gregario son débiles, agonizan. Nada grande puede surgir de allí. Ningún poeta cantará algo inspirado por esa ausencia de vida. Donde la voz de los poetas enmudece es

porque la vida se ha extinguido. A esta época Nietzsche le da el nombre de *décadence*. Ríos define así este concepto: «Decaimiento histórico de las potencias del cuerpo orgánico, afectivo y pulsional»[327]. El hombre de la *décadence* es el *décadent*. Gregario y mundano, lector de periódicos, burgués de una burguesía urbana y sin grandeza, indiferente, apático, utilitarista, hombre de pulsiones adormecidas, es este el hombre al que Nietzsche lamenta no temerle. ¿Cómo temerle a los hombres si los hombres se han hundido en la *décadence*? Hemos oído a Nietzsche clamar su deseo de volver a temer a los hombres. Lo hemos visto desear el retorno de los guerreros. No, el *décadent* solo exhibe el adormecimiento de la verdadera vida.

Es ante este mundo, el mundo de la *décadence* y el mundo de los *décadents*, que Nietzsche ve, horrorizado, o, a veces, asqueado, el avance de un nihilismo pasivo, de una nada indiferente, de una nada apática y miserable, gregaria y burguesa que se extiende. A esta «nada» le dice «desierto». «El desierto crece», se lee en el *Zaratustra*[328], Y en uno de sus poemas, que han sido escasos, escribe: «Crece el desierto ("Die Wüste wächst"): ¡ay de quien desiertos alberga!/ La piedra rechina junto a la piedra, el desierto serpentea y extermina»[329]. Este desierto serpentea y, al hacerlo, extermina; esta nada se extiende, pero esta nada es la nada de la abulia y la indiferencia. Puede, también, ser otra. Hay una nada *activa*. Hay un nihilismo activo. A diferencia del *pasivo*, este se encarna en una voluntad de poder. Pero esta voluntad es solo destructiva, únicamente destructiva. Una voluntad de poder «incapaz de crear nuevos valores»[330]. Si aceptamos con los más gozosos nietzscheanos, con quienes más lo admiran y veneran (¿y cómo no habríamos de admirar nosotros zonas enteras de la obra del genio loco de Turin?), que Nietzsche fue el filósofo del *porvenir*, el que vio a través de las décadas las miserias por venir, veríamos a nuestro mundo de hoy, a nuestro presente histórico como encarnación del *nihilismo activo*. «El desierto crece» sería, entonces, la perversión de la voluntad de poder, su faz

destructiva, que no crea valores, que solo nihiliza, disemina la nada, la siembra, la esparce por toda la tierra y la tierra se vuelve desierto, y el desierto (como lo decía Roberto Arlt) entra en las ciudades, y el sinsentido avanza, *la nada se extiende*. Escribe Ríos, casi cerrando su libro: «En la sociedad-*Kleenex* contemporánea donde todo o casi todo es descartable e instrumental, donde todo o casi todo se ha vuelto fascinante y frívolamente superficial, consumista y "massmediático", individualista y uniforme (...) la voz de Nietzsche —de escucharse, lo cual no es seguro— o bien provoca náuseas o bien risas. ¿Quién podría creer que esta *sociedad-Kleenex*, tan liberal y tolerante, tan abarrotada de mercancías bellas y suntuosas, tan informada y abierta, tan modélica y ambicionada por amplias masas empobrecidas en la periferia interna y externa de sus megápolis globalizadas, tan asediada de enfermedades virales y horrores subhumanos, es la vanguardia del nihilismo activo, la más titánica construcción sinérgica de nihilismos, la voluntad de poder más carente de sentido jamás vista?»[331] Si el *nihilismo pasivo* nihiliza adormeciendo, si es apático y decadente, si nihiliza por su pasividad, su indiferencia, es porque carece de voluntad de poder. Pero lo devastador del *nihilismo activo* es que lo anima una voluntad de poder que, lejos de crear valores, destruye, nadifica, es activa, es, si se quiere, guerrera, pero su guerra es la de la mera destrucción, la guerra de la nada, la guerra que deja desiertos a su paso, las guerras insensatas del nuevo siglo.

El nihilismo incompleto

Lo poderoso, lo abarcante de la frase «Dios ha muerto» es que no se limita a señalar solo la muerte de Dios, sino la muerte de

todos aquellos valores que han venido a sustituirlo. Estos valores se presentan también como absolutos, buenos y verdaderos. No eliminan el ámbito de lo suprasensible en que Dios estaba ubicado sino que se instalan ahí, reemplazándolo. A esto lo llamará Nietzsche «nihilismo incompleto». Se eliminan los valores de lo suprasensible, pero no el ámbito. Los nuevos valores se ponen en ese mismo ámbito. Siempre hay un arriba y un aba-jo. «En el lugar de la desaparecida autoridad de Dios y de la doctrina de la Iglesia (escribe Heidegger), aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón»[332]. Hemos visto esto: dijimos que Descartes mataba a Dios y ponía al *cogito* en su lugar. El *cogito* aparecía como lo vinculante: todo se refiere a él, es el punto de vista absoluto, indiscutido, es el valor y la verdad. Luego, con Kant y los iluministas, lo que se pone en el ámbito de lo suprasensible es la Razón. Y se sigue así. Contra la razón «se alza el instinto social. La huida de la razón hacia el mundo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meta de la eterna felicidad en el más allá se transforma en la dicha terrestre de la mayoría. El cuidado del culto de la religión se disuelve a favor del entusiasmo por la creación de una cultura o por la extensión de una civilización. Lo creador, antes lo propio del dios bíblico, se convierte en distintivo del quehacer humano»[333]. Lo que Heidegger dice a continuación por el momento lo retengo. Pero ha dicho bastante. Estas formas de secularización de lo absoluto no han eliminado su ámbito. El Progreso, la Civilización son puestos como valores supremos, que se realizan en la Historia pero, en tanto valores, están por encima de ella, guiándola. En la «dicha terrestre de la mayoría» no debemos ver solo las promesas socialistas, sino muy especialmente las del positivismo, las del culto por la ciencia. Las promesas de eso que Heidegger llama el tecnocapitalismo. Las promesas de la dicha no se ponen en el «más allá» sino en el «más acá», pero, al hacerlo, la técnica se asume como un nuevo dios, como un nuevo absoluto vinculante, como una creación que no cesa en sus ambiciones de

emular las del viejo y caído dios bíblico. Y, ahora sí, la frase de Heidegger que reteníamos: «Este crear se acaba mutando en negocio»[334].

He aquí, pues, el nihilismo incompleto: reemplazar a los antiguos dioses por nuevos dioses que se instalan en el ámbito de los antiguos en tanto dioses de lo absoluto, lo verdadero, lo bueno, lo vinculante de todo lo que existe. Si yo digo que el mundo moderno avanza en el sentido del Progreso y la Civilización es claro que he puesto ahí dos instancias suprasensibles que vinculan, orientándolo, el mundo de lo sensible. Pero todos estos valores (para el nihilismo radical, completo) perderán también su valor, serán nihilizados. «En una anotación del año 1887 (escribe Heidegger) Nietzsche plantea la pregunta (*La voluntad de poder*, afor. 2): "¿Qué significa el nihilismo"? Y contesta: *"Que los valores supremos han perdido su valor"*»[335]. Ha perdido su valor el mundo suprasensible, las ideas platónicas, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura y la civilización. Bien, ¿qué queda entonces? Permitamos que sea Heidegger quien abunde en esto: «Podemos resumir el pensamiento de Nietzsche sobre el nihilismo incompleto de manera más clara y precisa diciendo: es verdad que el nihilismo incompleto sustituye los valores anteriores por otros, pero sigue poniéndolos en el antiguo lugar, que se mantiene libre a modo de ámbito ideal para lo suprasensible. Ahora bien, el nihilismo completo debe eliminar hasta el lugar de los valores, lo suprasensible en cuanto ámbito, y por lo tanto poner los valores de otra manera, transvalorarlos»[336].

El nihilismo completo

¿Qué es, entonces, el nihilismo completo? Al grano: es la transvaloración de los valores, los valores se ponen en otro lugar porque lo suprasensible se ha eliminado: *los valores se ponen en la vida*. Y la vida tiene dos rasgos fundamentales: *las condiciones de conservación y de aumento*. La vida es instauradora de valores, pero lo esencial que la vida debe conservar, para instaurar todo posible valor, es la vida. ¿Cómo se conserva la vida? La vida se conserva aumentando la vida. «Lo vivo (escribe Heidegger) es por tanto una "formación compleja de vida" constituida por la formación de ambos rasgos fundamentales, el aumento y la conservación»[337].

Y ahora reclamo toda la esmerada y obsesiva atención que puedan entregarle a la siguiente cita de Heidegger, porque es esencial. La cita es: «Conservación y aumento caracterizan los rasgos fundamentales de la vida, los cuales se pertenecen mutuamente dentro de sí. A la esencia de la vida le toca el querer crecer, el aumento. *Toda conservación de vida se encuentra al servicio del aumento de vida. Toda vida que se limita únicamente a la mera conservación es ya una decadencia. Por ejemplo, para un ser vivo asegurarse el espacio vital no es una meta, sino solo un medio para el aumento de vida*»[338].

En suma, el ámbito en que Nietzsche pone los valores es la *vida*. El devenir es lo propio de la vida) *la vida deviene*. ¿Por qué deviene la vida? Porque la vida está tramada por la voluntad de poder. La voluntad de poder es la materia de la que la vida está hecha y la vida deviene por-que la voluntad de poder quiere, siempre, ser más. «"El devenir" es, para Nietzsche, la "voluntad de poder"», escribe Heidegger. «La "voluntad de poder" es por tanto el rasgo fundamental de la "vida" (…) Voluntad de poder, devenir, vida y ser en su sentido más amplio, significan en lenguaje de Nietzsche lo mismo»[339].

Al elegir la *vida* como valor supremo y al decir que la vida es devenir y que la vida deviene porque la voluntad de poder, para conservarse, tiene que aumentar, Nietzsche, cree, está superando

toda la historia de la metafísica occidental. Piensa a esa historia como historia del nihilismo. Porque esa historia ha sido la de la negación de los valores supremos por él instaurados. El mundo suprasensible, por decirlo de este modo, nihilizaba el mundo de la vida. Toda la filosofía occidental es metafísica porque toda ella se coloca en el ámbito de lo suprasensible, es decir, arriba, por sobre lo sensible o, si queremos apartar la imagen espacial del «arriba», digamos *más allá* de lo sensible: lo bueno, lo verdadero, lo bello, la conciencia, la razón, el progreso, la civilización, la historia, son todas formas de la metafísica en tanto han sido consideradas como absolutos, como primeros principios, como vinculantes esenciales de todo lo real. Así, esos absolutos han *nihilizado* al verdadero valor, han nihilizado a la vida. Nietzsche, por tanto, considera que la historia de la metafísica occidental es la historia del nihilismo. Él nihiliza ese nihilismo, destruyéndolo («Dios ha muerto»), y transvalora los valores al ponerlos en la vida, en el devenir de la voluntad de poder. Su nihilismo es radical, completo. Su nihilismo (es decir: la eliminación del mundo suprasensible, metafísico) le permite abrirse a la vida y descubrir, en ella, la fuerza por la cual deviene incontenible: la voluntad de poder, cuyo devenir es así, incontenible, porque nunca se detiene, porque está tramado por las condiciones de *conservación* y *aumento*. Estas condiciones son poderosas: le permiten a toda formación de vida asegurarse el *espacio vital* que le permitirá, precisamente, vivir, ser. Solo lo que crece podrá conservarse. Lo que meramente se conserve, morirá.

Heidegger, quien, ya lo dijimos, llevará su pensar hasta el punto en que podrá, por fin, decir que Nietzsche es un metafísico más, un metafísico que consuma la metafísica de la subjetividad con la metafísica de la voluntad de poder, dirá que toda la historia de la metafísica occidental es la historia del nihilismo, pues la metafísica occidental ha nihilizado al Ser, olvidándolo. Este *olvido del ser* será, para Heidegger, el nihilismo. ¿Y si dijéramos que, para nosotros, subfilósofos de la periferia, la metafísica

de la voluntad de poder consuma la metafísica de la subjetividad porque, con Nietzsche, el sujeto capitalista le añade, completándose, la voluntad de poder a su subjetividad? ¿Y quién podría añadirle la voluntad de poder a la subjetividad del capital sino un filósofo alemán, país con desarrollo capitalista tardío, con unidad nacional en atraso y con esencial y urgente necesidad de expansión, de *espacio vital*?

La voluntad de la voluntad

Sigamos reflexionando sobre la voluntad de poder. Si ella es lo mismo con la vida y con el devenir, si es cierto que vida, devenir, voluntad de poder y ser son «lo mismo» en Nietzsche, podemos acercarnos a cierta conclusión sobre *toda* su filosofía. Reside en destruir los valores ubicados en el mundo suprasensible y buscar los valores en la vida. Al ser la vida devenir encontramos que «eso» que deviene es la voluntad de poder. Esta voluntad al necesitar crecer para mantenerse, al no poder conservarse sino al precio de crecer, introduce el devenir en la vida. Pero lo primero que la voluntad tiene que querer es *su* querer. Recuerden aquí la interpretación del *deseo* en Hegel. El deseo, según interpretamos, era, ante todo, *deseo de su deseo*. Deseo del deseo. Para desear, el deseo debía desearse a sí mismo. ¿Por qué el deseo del hombre era distinto del deseo del animal? No solo porque el animal desea cosas y no deseos, sino porque el deseo humano es humano pues es deseo de su deseo. Lo mismo con la voluntad nietzscheana. «La voluntad (señala Heidegger, y lo señala muy bien) no aspira en primer lugar a lo que quiere como algo que no tenga todavía. Lo que quiere la voluntad, ya lo tiene. Porque la voluntad quiere su querer. Su voluntad es eso querido por

ella. La voluntad se quiere a sí misma»[340]. Ustedes podrán leer por ahí (si insisten en estudiar estas cuestiones nietzscheanas y desearía que no se resistieran a ello) que este tema de la «voluntad de la voluntad» es la «interpretación de Heidegger». En rigor, son tantas las cosas que se dicen sobre la voluntad de poder que uno, en algún momento, si no quiere ser sofocado por el vértigo interpretativo, deberá elegir una. Yo, confieso, elijo la de Heidegger. Creo haberlo dicho ya: la de Heidegger es la más inspirada y la que más me sirve para explicar a Nietzsche, comprenderlo y, aquí va la confesión, utilizarlo para unas cuantas cosas que desearía sostener. Si Heidegger esgrime el concepto de «voluntad de la voluntad» es porque (y casi nadie, hasta donde yo sé, ha insistido en esto) lo toma del concepto hegeliano de «deseo del deseo». Pero no sin motivos. La «voluntad de la voluntad» está en Nietzsche. La voluntad de poder sabe que la esencia de su poder es *quererse*. Asegurarse a sí misma. «*Querer*, en general, es tanto como querer ser *más fuerte*, querer crecer…»[341].

¿Qué es ser más fuerte? *Ser más fuerte es tener más poder*. Unamos todo esto a los aristócratas de *La genealogía de la moral*. ¿Qué decía la aristocracia griega? *Nosotros, los veraces*. Los «veraces» son aquellos que ponen los valores donde hay que ponerlos, en la vida, que hacen de la vida el devenir de su voluntad, a la que quieren como lo primero que deben querer, su voluntad busca crecer, tarea en que las aristocracias guerreras de la historia se empeñan a fondo, tarea en la que son impiadosas, crueles y despiadadas aves de rapiña que se ríen de los débiles, crecer es aumento del poder, este aumento está al servicio de su conservación, los guerreros saben que si se detienen en su furia guerrera es la derrota la que los aguarda, el decaimiento, la debilidad, la voluntad de poder del guerrero instaura los valores, los valores vitales, los valores de la fuerza, del crecimiento. Escribe (y bien) Heidegger: «El poder solo es tal poder mientras siga siendo aumento de poder (…) *Un simple detenerse en el aumento de poder,*

el mero hecho de quedarse parado en un grado determinado de poder es ya el comienzo de la disminución y decadencia del poder. La superación de sí mismo del poder forma parte de la esencia del poder»[342].

El poder, como la voluntad, se quiere a sí mismo. Sabe, porque forma parte de su *esencia*, que siempre tiene que ser más poder. El poder no reposa. Ningún poder es suficiente para el poder. El poder siempre quiere ser más poder. De aquí que se quiera a sí mismo y quiera ser lo que es: poder, algo que solo puede serlo creciendo, creciendo en lo que es, creciendo en lo que su esencia es: *ser más poder*. El poder, en la medida en que se traspasa a sí mismo, se apodera de su esencia, la esencia del poder es el crecimiento del poder. Voluntad y poder se requieren mutuamente. La voluntad se quiere como voluntad. El poder se quiere como poder. Y el poder, que es voluntad dentro de la voluntad, se pone al servicio de la voluntad. «La voluntad de poder es la esencia del poder»[343].

Volvamos a la voluntad de voluntad, a la voluntad que, principalmente, antes que nada, se quiere a sí misma. ¿Cómo *se quiere* la voluntad? La voluntad se quiere afirmando una y otra vez este querer. Este quererse de la voluntad es un retorno incesante de la voluntad sobre sí misma. Este retorno de la voluntad sobre sí misma, al ser, como dijimos, *incesante*, es el «eterno retorno de lo mismo». He aquí nuestra interpretación, siguiendo a Heidegger un poco y otro poco exagerando, del *eterno retorno de lo mismo*. La voluntad se hace voluntad de poder al quererse a sí misma. La voluntad de poder tiene que crecer para conservarse. Si tiene que crecer sin cesar tiene que quererse incesantemente. Si tiene que quererse así tiene que retornar a ese querer sin dejar de retornar jamás. Ergo: el eterno retorno es el eterno retorno de la voluntad de poder sobre sí misma.

Aclaremos algo: no faltará quien les diga que esta interpretación ha unido con exceso las figuras de Nietzsche y Heidegger para demostrar que Nietzsche es un precursor del nacionalsocia-

lismo. Que si Heidegger se basa en *La voluntad de poder*, ese libro maléfico de Nietzsche armado por su diabólica hermana Elisabeth Förster Nietzsche, es por su propia temporada en el infierno. Dirá que he exagerado los rasgos expansivos de la voluntad de poder para fundamentar una interpretación de Nietzsche como filósofo de la voluntad de poder alemana. Bueno, dirá muchas cosas más. Hay todo tipo de interpretaciones (lo dije) sobre la voluntad de poder y el eterno retorno. Lo único en que reconozco quedar en deuda con ustedes es en el tema de la voluntad de poder como arte. Habría deseado hacer un estudio de lo dionisíaco en Nietzsche. Un estudio sobre su primer libro, *El origen de la tragedia*. Pero lo dionisíaco no está ausente (*en absoluto*) de nuestros análisis. Dioniso es el dios de la vida. Lo dionisíaco es lo propio de quienes se entregan al festejo de la vida y llevan esa adoración hasta el exceso. Todos los personajes que hemos visto admirar a Nietzsche son personajes dionisíacos: las aves de rapiña, las aristocracias guerreras, la bestia rubia que desdeña la inteligencia y hasta se vuelve magnífica porque carece de ella, o escasamente la cultiva. Nietzsche podrá ser aforístico y a-sistemático pero su filosofía tiene núcleos duros. La voluntad nietzscheana es dionisíaca. Su creación de valores en el ámbito de la vida como devenir es dionisíaca. Su desdén por lo suprasensible es dionisíaco. Su concepción del poder como crecimiento continuo para no morir es dionisíaca. ¿No es dionisíaco el crecimiento de vida y de voluntad y de poder y de voluntad de poder? La filosofía de Nietzsche, toda ella, en tanto arrebato guerrero por abjurar de los valores suprasensibles, por condenarlos, por renegar de ese ámbito, por afirmar que ese «lugar» es el lugar del nihilismo, porque desde «ese» lugar se niega la vida, es la exaltación y la postulación beligerante de lo dionisíaco. Aquí, entonces, tienen ustedes el lugar de lo dionisíaco en nuestras aproximaciones al genio loco de Turin. Dionisismo y Voluntad de Poder traman, sin posible discusión, la filosofía de Nietzsche.

El superhombre

Ya hemos visto (creo que con bastante exhaustividad) el trazado que hace Nietzsche del *hombre gregario*. Entre esta figura gris, burguesa, que destila mediocridad y que no tiñe sus manos con sangre de enemigos ni de animales salvajes, sino con tinta de periódicos, ubicará Nietzsche una de sus más genuinas creaciones: el *superhombre* (*Übermensch*). Este hombre es el que *no* se integra en el concepto de *humanidad*. La *humanidad* está habitada por los hombres gregarios, pequeños, gozosamente sometidos a la protectora ley del Estado, que los protege de muchas cosas pero, sobre todo, de sí mismos, de su propia locura, de su embriaguez, de su dionisismo oprimido, ya que ese hombre le teme tanto al hombre que él *podría* ser si se animara a escalar las cumbres, que aceptará toda autoridad que sofoque su extravío, su danza indómita, libre. ¡Ah, cuánto teme este hombre al ave de rapiña que lleva en sí! Ha creado un universo de valores para sofocarla. El cristianismo, las virtudes ascéticas, el igualitarismo, el gregarismo, y, por fin, esa obra cumbre de la domesticación: el Estado. Pero aquí está Nietzsche para incomodarlo. ¿Qué es eso de la *humanidad*? Todo es *demasiado humano* y asquea. La Humanidad, si algún sentido ha de tener, es fijar tenazmente su objetivo en el superhombre. «El objetivo (recordemos) no es la Humanidad, es el superhombre»[344]. Y será *Zaratustra* quien habrá de ahondar en el concepto, quien habrá de tornarlo rico, henchido de significantes: *«El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre: una cuerda tendida sobre el abismo»*[345]. Y, no en el *Zaratustra*, sino en los *Fragmentos póstumos*, cuya seriedad ante el supuesto «mamarracho» de la pérfida hermana nadie duda, dice Nietzsche: «El hombre superado mismo fue el padre del superhombre. Enseño yo, y no me cansaré de hacerlo: el hombre es algo que tiene que ser superado: pues, atiéndase, yo sé que *puede* ser superado: lo vi a él, al superhombre»[346]. ¿Dónde habrá visto Nietzsche al superhombre? Lo vio

en él. En lo que él desea ser, pese al sufrimiento, pese a la enfermedad. ¿Qué es el superhombre? El superhombre está en un extremo de la cuerda. Al otro extremo de esa cuerda, en el origen, está el animal. Y en el medio está… el hombre. Un hegeliano con malas intenciones diría que aquí hay una formulación dialéctica, una teleología, en la cual el animal es la tesis, el hombre es la antítesis y el superhombre la síntesis. Falso de toda falsedad. El superhombre no es un resultado, no *continúa* al hombre. El superhombre es un salto, un quiebre, una ruptura. Es el salto que el hombre debe dar. Es un salto sin red, de aquí que, bajo él, esté el abismo. Quien no salte con la furia y la potencia necesarias caerá al abismo, no habrá merecido acceder a la condición de superhombre. El superhombre es «el sentido de la tierra». El superhombre es el que encarna la voluntad de poder, y, en cuanto tal, encarna la vida y el devenir. Ha habido superhombres en la historia y hemos visto a Nietzsche diciéndonos quiénes eran. Yo diría que el superhombre es, en lo esencial, un guerrero de la vida. Al serlo, es un guerrero del devenir. Al serlo es quien posee en grado incontenible la voluntad de la voluntad, la voluntad que se quiere a sí misma, la voluntad de poder, la voluntad de crear los valores. De aquí que Pierre Klossowski acierta en definir al superhombre como una creación constante de fuerzas pulsionales que frenarían a las fuerzas reactivas. Pero aquí lo que se subraya es el mecanismo de la voluntad de poder. El superhombre, que la encarna, tiene que crecer para conservarse; sus pulsiones lo hacen crecer, las *fuerzas reactivas* lo harían meramente conservarse y lo llevarían a morir, o a entregarse a la *décadence*, a ser un *décadent* más. El superhombre, en tanto voluntad de poder, es la fuerza de la vida en la conquista de su espacio, el espacio vital. Este espacio siempre debe crecer, siempre debe ser *más*, dado que si la pulsión de la voluntad se detiene, las fuerzas reactivas acabarían con ella. La vida de la voluntad de poder no es vida biológica. Nada tiene que ver la voluntad nietzscheana con cualquier forma de evolucionismo biologista. La vida de la

voluntad de poder es fuerza, fuerza pulsional creadora de valores.

Es todo por hoy.

Clase 18

Nietzsche y el socialismo

Creo necesario iniciar esta clase con una aclaración. Declaro a mi creencia como necesaria pero intuyo que es innecesaria para los lectores; quiero decir: se trata de algo que hace ya tiempo, desde varias clases atrás, habrán advertido. En lo esencial estas clases se basan en un curso de seis meses de duración que dicté en 2004. Me entregaron las desgrabaciones y empecé a trabajar sobre ellas. Me resultó imposible. Me sentía atado. Dejé de lado las desgrabaciones y empecé a *escribir* las clases, pero con un, por decirle así, truco o vuelta de tuerca que me resultó muy atractivo: escribiría las clases como si me dirigiera a un auditorio, ya que tal era su origen. Me sentí muy suelto y acompañado. Sentí también la experiencia de un estilo nuevo de escritura. De modo que aquí estamos y así vamos a seguir. Veo, como cualquiera de ustedes puede comprobar, que se está formando un corpus importante. Se trata, para mí, de un texto nuevo y lleno de sorpresas. Jamás había hecho nada igual. Pero el fin está todavía lejos y hay mucho para escribir y para leer. Después de Nietzsche entraremos en el siglo xx y nos ocuparemos algo de Husserl y mucho, muchísimo de Heidegger y mucho, también, de Sartre y, antes, de la Escuela de Frankfurt y recién habremos de detenernos en el vértigo deconstructivo de Jacques Derrida. Una vez ahí —si, felizmente, llegamos— trataremos de entregar algunas conclusiones, que, muy posiblemente, no habrán de sorprenderlos mucho pues no creo haber ocultado mis, oscuras o no, intenciones a lo largo del camino.

Quiero aclarar también (porque son muchos los que me hacen la pregunta) que el libro que acaba de aparecer bajo el título *¿Qué es la filosofía?* responde a un curso de un cuatrimestre que dicté en 2005. Salvo algunas coincidencias en las dos primeras clases, nada tiene que ver con estos textos. Son desgrabaciones que no pude corregir pero fueron revisadas por un grupo de muy serios filósofos. Como sea, insisto, es *otro* material. Las clases que publico en *Página/12* no solo, como dije, están escritas (y, en verdad, *laboriosamente*) por mí sino que no tengo intenciones por el momento de darles el formato de un libro, ya que el final apenas si se vislumbra y el trayecto es tan apasionante como sorpresivo. Los invito a que continuemos en él.

Leer e incomodar a Nietzsche

La transvaloración de los valores que Nietzsche impulsa no podría ser acusada de nihilismo incompleto: aquel que niega los viejos valores pero coloca los nuevos en el mismo ámbito que los viejos. Nietzsche no niega los valores del mundo suprasensible para ubicar *ahí* los suyos. No, los valores de Nietzsche serán colocados en un nuevo ámbito. Este nuevo ámbito es lo contrapuesto al anterior. Si los valores del socratismo platónico se ubicaban en el mundo suprasensible, Nietzsche ubicará los suyos en el mundo sensible, que es, lo hemos visto, el mundo de la vida. Decir «vida» es decir poco y es ser injusto con Nietzsche. La «vida» es una formación compleja: la vida misma es creadora de valores por ser voluntad de la voluntad, por quererse, por ser devenir y por ser voluntad de poder, encarnarse en el superhombre y por retornar la voluntad una y otra vez sobre sí misma, lo que llamamos «eterno retorno». Esta serie rigurosa —rigurosa-

mente, digamos, encadenada— expresa los *núcleos duros* de la filosofía nietzscheana. Heidegger dice lo suyo sobre esto. Pero no es tan abstruso advertirlo: Nietzsche ha quitado los valores de un ámbito y los ha colocado en otro. Si lo suprasensible era lo absoluto-vinculante, ahora la vida lo será. Si ustedes quieren una afirmación temeraria voy a decirla: ninguna filosofía puede huir de un absoluto. Los filósofos se han pasado la vida tratando de cambiar de lugar lo, por decirle así, absoluto-vinculante y siempre terminan creando otro. Otro ámbito. El lenguaje, por ejemplo. El modo de producción, en Marx. El *cogito* prerreflexivo en el Sartre de *El ser y la nada*. La praxis constituyente-constituida, en la *Crítica de la razón dialéctica*. La dialéctica negativa, en Adorno. El sujeto trascendental, en Kant. La Idea, en Hegel. El maldecido *cogito* en Descartes. La vida como voluntad de poder, en Nietzsche. La estructura, en los estructuralistas. Y el Ser, en Heidegger.

Nietzsche, pues, hace de la voluntad de poder un absoluto. Ella es la vida y el devenir de la vida, es la creadora de valores, a ella retorna como a su único origen lo que ha de retornar y ella se encarna en ese absoluto que espera, superado el abismo, en el otro extremo de la cuerda entre el animal y el hombre, el superhombre, el *Übermensch*.

He insistido en una pormenorizada exposición de las ideas de Nietzsche porque no desearía que ninguno de mis juicios debilitara la imperiosidad (y el goce) de leerlo. Hay un lamento ya reiterado de los heideggerianos ante el libro de Víctor Farías que expone —con franqueza áspera, es cierto, y sin matices— la participación del *Rektor* de Friburgo en el nacionalsocialismo: ¡que el libro de Farías no impida la lectura de Heidegger! Desde luego. Es lo que teme Katja Galimberti con Nietzsche: «Su frustrado reconocimiento (afirma), o directamente su desconocimiento, es una pérdida para la humanidad»[347]. Que yo sepa, no le falta reconocimiento a Nietzsche, ni tampoco es desconocido. Todo lo

contrario. De aquí que tal vez sea saludable incomodarlo un poco.

Nietzsche y los judíos

La cuestión del antisemitismo no está probada ni creo que, con ella, se llegue a mucho. Nietzsche, en esto, comparte su situación con Heidegger. Vivió muy ligado a su hermana, Elisabeth Förster Nietzsche, y, en sus últimos años, se cobijó en sus brazos. Su hermana era antisemita en un grado algo menos o algo más que patológico y Hitler la visitaría a comienzos de la década del treinta, poco antes de que ella muriera. Si Nietzsche «odiaba a los antisemitas» según dicen sus piadosos exégetas, ¿cómo hacía para convivir, difícilmente o no, pero hasta su muerte, con una hermana como Elisabeth? Lo mismo, Heidegger con su mujer: Elfride. Si él no era antisemita, ¿cómo toleraba un matrimonio con una mujer que había sido parte, desde muy joven, casi desde los inicios de la organización, en las SA y era militantemente antisemita, al punto de ser autora de uno que otro libelo? Hannah Arendt era judía y el Maestro tuvo amores con ella, pero Hannah era muy jovencita y el Maestro le impuso una relación clandestina; de algún modo, injuriándola. Con Nietzsche, nosotros hemos visto pasajes claros que expresan una concepción no antisemita sino una concepción, digamos, más compleja, más profunda: con la figura del «redentor» los judíos se continúan a sí mismos a través del cristianismo. Sarah Kofman, que ha trabajado con seriedad el tema, escribe: «Judaismo y cristianismo solo serían dos momentos diferentes de cierto tipo de voluntad de poder»[348]. Y más adelante: «El cristianismo no inventó nada original: es la consecuencia directa y extrema del judaís-

mo»[349]. Y, por fin, logra interpretar, según creemos, con rigor lo que Nietzsche piensa: «Entre judaísmo y cristianismo hay por tanto perfecta continuidad, pues el auténtico cristianismo es solo el resultado de los instintos judíos (…) De uno a otro no hay progreso, pues el cristianismo desvaloriza los instintos naturales y por ese camino conduce al triunfo del nihilismo y de la vida decadente, la de los débiles y los enfermos. Entre uno y otro la "fe" no es lo esencial. Ella es la máscara de instintos que, más o menos explícitamente, buscan el poder»[350]. (*Nota*: Lo escribimos en nuestra primera clase sobre Nietzsche, al analizar el Tratado Primero de *La genealogía de la moral*: «La casta sacerdotal judía, para triunfar, para imponer sus valores se vale de este "redentor" que, se supone, viene a destruir a Israel cuando, en verdad, viene a consagrar sus valores. Nace, de este modo, *un cristianismo judaizado*»). Nietzsche sería antijudío solo en la modalidad en que es anticristiano. No se trata de «antisemitismo», lo cual implicaría una cuestión racial. Se trata de una moral de la compasión y de la miserabilidad del sufrimiento, una moral de los débiles, quienes, disfrazados de débiles, con esa máscara, buscan el poder. Ahora bien, Sarah Kofman se desalienta cuando encuentra juicios directos y hasta brutales contra los judíos o, según veremos, expresiones de la típica vulgaridad antisemita. Pero estas son características de los alemanes del siglo XIX. Y también, en Nietzsche, surgen de la valoración negativa que tiene de la voluntad de poder judía que instrumenta al cristianismo, *por medio del judío Jesús*, para imponerse por sobre los valores de Roma. Y aunque Nietzsche habla de la moral y su genealogía y de la voluntad de poder, no habla de raza, como los nazis. Nietzsche y Heidegger eran demasiado inteligentes y profundos como para ser racistas o biologistas. Esto no asegura que Nietzsche no haya sido antijudío y Heidegger, nacionalsocialista.

Nietzsche, patriota prusiano

¿A quiénes se refiere Nietzsche cuando habla de la aristocracia, del hombre superior, de la raza de señores (aquí sí, claramente, habla de «raza»), de las aves de rapiña y de la bestia rubia? Katja Galimberti cree llegar a una conclusión (es más: está segura de ello, o así lo necesita): «De este modo, el "hombre superior" de Nietzsche aparece en toda su nitidez: no el prototipo de la "raza superior", como en la época nazi se quiso hacer creer tergiversando a Nietzsche, sino un "espacio expresivo" para la humanidad futura»[351]. Esta recurrencia al «futuro» o al «porvenir» es constante cuando se desea disculpar a Nietzsche de sus «pasajes estremecedores».

Bien, no. No es cierto que Nietzsche odiara a los alemanes. Odiaba, en ellos, lo que odiaba en todos: al burgués gregario, al hombre adormecido, al lector de periódicos. Hoy odiaría, no al lector de periódicos, sino al usuario de Internet, esa «red» de basura que apenas si sirve para informarse malamente y no sirve, en absoluto, para pensar. De los alemanes, Nietzsche amaba a los guerreros, a la «bestia rubia germánica», a los dioses vikingos. Nietzsche fue un patriota prusiano. Lo fue durante la guerra franco-prusiana. Lo fue brevemente, pero lo fue. Se enroló en el ejército alemán, en el servicio de ambulancias, se sometió a un período de adiestramiento militar y luego aceptó ser enviado al frente. *Estas cosas hay que hacerlas*. No se hacen porque uno se distrajo o tuvo un mal momento. Es cierto que Heidegger justifica un período de compromiso militante con el nacionalsocialismo diciendo que fue «su gran tontería». Acaso se podría decir lo mismo de Nietzsche y su aventura como soldado de Bismarck: en seguida se enfermó (disentería y difteria) y le dieron de baja. Pero ¿por qué se enroló? ¿No habrá sentido que en esa guerra asomaba, por fin, «el ave de rapiña, la magnífica *bestia rubia* que vagabundea codiciosa de botín y de victoria»? Se mostró orgulloso por la victoria alemana.

Pero todos sabemos a dónde llevó la guerra franco-prusiana: llevó a la Comuna de París. Francia, derrotada, se divide: Thiers y los terratenientes se concentran en Versalles. París queda en manos de los obreros, que crean la Comuna. Nietzsche se horroriza. Se horroriza tanto o más que Juan Manuel de Rosas, Miguel Cané o Alexis de Toqueville. Debemos analizar este hecho lenta, cuidadosamente. ¿Qué piensa el genio loco de Turin cuando ve a la plebe en el poder? Surge en él, estallando, su odio visceral a las masas. Ya lo vimos escribir, en 1887, «¿quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo y, sobre todo, aquella tendencia hacia la *commune* (comuna), hacia la forma más primitiva de sociedad, tendencia hoy propia de todos los socialistas de Europa, no significan en lo esencial un gigantesco contragolpe y que la raza de los conquistadores y señores, la de los arios, no está sucumbiendo incluso fisiológicamente?»[352].

Hay varios elementos en el texto: la palabra *commune* remite a la Comuna y es ella, «sobre todo», la que amenaza a la «raza de los conquistadores y señores, la de los arios».

Zaratustra y los grandes acontecimientos

No necesitamos, sin embargo, andar a la caza de alguna palabra suelta (*commune*) en la obra de Nietzsche. Su odio a la plebe era tan desbordante que no cesaba de producir textos. Trabajemos el parágrafo del *Zaratustra* que lleva por nombre «De los grandes acontecimientos». El texto es hermético, y esto lo torna atrapante. Zaratustra habla del «perro de fuego». Y dice que sabe lo que en él hay de verdad. Y que también lo sabe «de todos

los demonios de rebeldía y de inmundicia de los que se atemorizan no solamente las viejas»[353]. Sigue hablando de los demonios de la rebelión y de la inmundicia: «Allí donde os halléis es preciso que haya fango cerca de vosotros y materias esponjosas, oprimidas y estrechas; ellas son las que quieren ser puestas en libertad. ¡Libertad! Tal es vuestro grito preferido; pero yo he perdido la fe en los "grandes acontecimientos", desde que van acompañados de tanto humo y de tantos aullidos»[354]. Y habrá de reprender a estas turbas del fango y el bullicio y el estruendo. «¡Créeme, demonio de las erupciones ruidosas e infernales! Los grandes acontecimientos no son nuestras horas más ruidosas sino las más silenciosas»[355]. De esta vocación por el silencio la derecha y sus escritores han hecho un culto. Cierta derecha refinada, no los nazis. El silencio frente al aullido de la plebe. El silencio del pensamiento frente a la muchedumbre y sus estrépitos groseros. Pero dejemos esto. Nietzsche siempre da más y, acaso, alguien se esté preguntando dónde está la Comuna de París en todo esto. Sigue Nietzsche: abomina los estruendos de la muchedumbre y desdén le produce un acontecimiento, digamos, edificio. «¡Qué importa que una ciudad se mortifique y que caiga al fango una columna! Y además, agrego estas palabras para los destructores de columnas: la mayor de las locuras es echar sal en el mar y columnas en el fango. ¡La columna descansa en el fango de vuestro desprecio; pero su ley quiere que del desprecio renazca para ella la nueva vida y la belleza vivificante!»[356] Tengo a mi lado —en tanto escribo— un daguerrotipo de la columna Vendôme. No sé si decir esto. Pero no me surge otra cosa: está hecha polvo. Ni la figura de Napoleón I, que la coronaba, se adivina bajo los escombros. La columna se extiende invadiendo la calle, a cuyos costados se adivinan dos sólidas barricadas, y en su derrumbre pareciera derrotado el espíritu del poder francés, el de sus clases dominantes y el de su Ejército. El pueblo de la Comuna, el 16 de mayo de 1871, la tiró abajo. La Place Vendôme sin su columna se ve vacía, se ve triste y, sobre todo, se ve alta-

mente injuriada. Sin mayor provecho, sí. Un gesto irracional, desesperado. Cinco días después, el 21, 70 000 hombres de Thiers (que había conseguido que Bismarck le diera los soldados que le aprisionara porque era imperativo salvar París de la chusma, y qué importa un conflicto entre potencias cuando los obreros se han rebelado y hay que aplastarlos) entran sin resistencia por la puerta de Point-du-Jour. Pero la columna Vendôme se ve impúdicamente derruida, sus mármoles opulentos pavimentan la calle y ni los adoquines asoman. Qué cosa, la chusma. Tirar la columna Vendôme. Tirarla de arriba abajo, con Napoleón Bonaparte incluido. Qué grosera, la chusma. Qué gesto inútil: todos ellos serían exterminados —con indecible crueldad— en breve tiempo. Los mataron a todos y levantaron otra vez la columna, con Napoleón allá arriba, lejos, inmortal, y la columna renació para «la nueva vida y la belleza vivificante». Así hablaba Zaratustra.

La «hidra internacional»

Pocos días después, el 21 de junio, desde Basilea, Nietzsche habrá de enviarle una carta a un amigo. Se trata del Barón Carl Von Gersdorff. «Mi querido amigo», empieza, previsiblemente, Nietzsche[357]. Se alegra de saber que su amigo ha retornado íntegro «de entre formidables peligros». Puede ahora pensar «en actividades y deberes pacíficos y considerar como un trágico sueño ya desvanecido los tremendos episodios pasados». Le recuerda al Barón que nuevas obligaciones seguramente han de aguardarlo. Pero lo invita a compartir lo que para ambos permanecerá de las recientes, bélicas jornadas. Escribe: «Si algo nos debe quedar del salvaje juego guerrero será el espíritu heroico y reflexivo

que para mi sorpresa he descubierto (¡bello e inesperado hallazgo!) en nuestro ejército fuerte y fresco, lleno de vida, lleno de la vieja salud germana. Sobre esto puede edificarse y podemos tener esperanza todavía. ¡Nuestra misión alemana no ha terminado aún! Me siento más animoso que antes al ver que no todo ha naufragado bajo la banalidad y la "elegancia" franco-judías y la anhelante agitación de la "actualidad". Existe todavía el valor, y precisamente el valor alemán, que es algo muy distinto del *élan* de nuestros vecinos, dignos de lástima»[358].

Lo que sigue requiere un breve análisis. La guerra franco-prusiana —según dijimos— tuvo una característica notable: dos *naciones* en guerra se pusieron de acuerdo, se unieron, *suspendieron su conflicto*, para atacar conjuntamente un conflicto no nacional, sino social, la rebelión de los comuneros. Marx, que no pensaba de la Comuna de París lo mismo que Nietzsche, expresa, en medio de sus naturales arrebatos de optimismo histórico: «El hecho sin precedente de que en la guerra más tremenda de los tiempos modernos, el ejército vencedor y el vencido confraternicen en la matanza común del proletariado, no representa, como cree Bismarck, el aplastamiento definitivo de la nueva sociedad que avanza, sino el desmoronamiento completo de la sociedad burguesa. La empresa más heroica que aún puede acometer la vieja sociedad es la guerra nacional. Y ahora viene a demostrarse que esto no es más que una añagaza de los gobiernos destinada a aplazar la lucha de clases, y de la que se prescinde tan pronto como esta lucha estalla en forma de guerra civil. La dominación de clase ya no se puede disfrazar bajo el uniforme nacional: todos los gobiernos nacionales son *uno solo* contra el proletariado»[359]. Nietzsche habrá de referirse *al mismo hecho*. Escribe en su carta al Barón Von Gersdorff: «Sobresaliendo por encima de la lucha de las naciones, nos asustó la espantable cabeza de la hidra internacional que apareció de repente, como anuncio de otras luchas muy distintas en el porvenir»[360].

Detengámonos en la palabra «hidra». *Diccionario de María Moliner*: «Monstruo de la mitología griega, de figura de serpiente, con siete cabezas que renacían a medida que se cortaban. Hércules la mató cortándolas todas de una vez (...) Se aplica (también) como nombre calificativo a un daño social muy difícil de extirpar, que renace cada vez que se cree dominado». Volvamos a la carta de Nietzsche. A la palabra *hidra* le añade la palabra *internacional*. Eso da un concepto que se ha vulgarizado cada vez más en boca de militares fascistas, sacerdotes católicos o dictadores sanguinarios. En cuanto a los sacerdotes recuerdo un libro del padre Virgilio Filippo, que fue confesor de Eva Perón antes del digno Hernán Benítez, y que recogía sus charlas radiales contra el comunismo. La tapa exhibía a una serpiente con largos colmillos y siete cabezas. Era repugnante. Pero Nietzsche va más allá en algo fundamental: con la derrota de la Comuna la lucha contra ese monstruo que «nos asustó» no ha terminado, sino que anuncia «otras luchas muy distintas en el porvenir». ¿Quiénes serán, en el porvenir, los que habrán de cortarle la cabeza a la hidra? ¿Quiénes se organizarán expresamente, extremadamente, fanáticamente para hacerlo? Las bestias rubias germánicas. Esas luchas no fueron, sin embargo, «muy distintas». Ignoro si Nietzsche supo las cifras alcanzadas por las matanzas que ordenó Thiers. Solo algo tal vez, ya que mucho no se supo; se ocultó, claro. Ni siquiera hoy se sabe con exactitud. Los que mueren, mueren. Pero no todos suman; ni siquiera eso. «¿Quién sabe la cantidad de miembros de la Comuna que murieron durante la lucha? Los mataron ferozmente a millares después de ella: los de Versalles (Thiers) dijeron 17 000, pero la cifra no es posible que sea más que la mitad de la verdad»[361].

La Comuna incendia París

No hay por qué tirarle por la cabeza tantos cadáveres a Nietzsche. Despreciaba a Thiers y a los franceses, pero los aceptaba si tenían que sofocar los arrebatos subversivos de la Comuna. Más apreciaba a Bismarck, que le había entregado ese «bello e inesperado hallazgo»: un ejército fuerte y fresco, «lleno de la vieja salud germana». Pero su odio y su espanto se concentraban en la «hidra internacional». Que nadie crea, sin embargo, que habrán de ser sencillas las cosas con Nietzsche. *Es Nietzsche, es un filósofo genial.* La carta al Barón Gersdorff entra en una zona reflexiva: culpabiliza a «toda la vieja Europa cristiana pero, sobre todo, la por doquier ahora reinante "cultura" católica» de los desastres de París. Más aún: «todos nosotros, con todo nuestro pasado, somos culpables de estos horrores que ahora salen a la luz y que debemos por tanto poseer la suficiente conciencia como para no imputar solamente a aquellos infelices el crimen de una lucha contra la cultura». ¿Qué había ocurrido en París? Los comuneros se tornan una llamarada que ultraja los más bellos tesoros de la ciudad-símbolo. «La batalla callejera causa estragos en todas partes; se lucha con cualquier arma. Un puñado de desesperados decide incendiar los edificios públicos. El personal del Louvre salva las colecciones del Museo, pero el viejo y magnífico Hôtel de Ville arde el 24 de mayo (...) Habrá 114 millones de francos oro de pérdidas solo por los edificios incendiados en parte o en su totalidad. El palacio de las Tuberías, el Palais Royal, el Louvre, el Ministerio de Finanzas, el Palacio de Justicia, la Prefectura de Policía, la Conciergerie, el Conseil d'État, el palacio de Salm (de la Legión de Honor), los Gobelins, el Arsenal, el Grenier d'Abondance, los depósitos de la Villette, sin omitir la casa de Thiers»[362]. Estas noticias abruman a Nietzsche, que se expresa como europeo, como ciudadano de un continente venerable agredido como nunca por la plebe, la chusma, los esclavos. «Cuando me dieron la noticia del incendio de París per-

manecí durante varios días completamente deprimido y lleno de pesar y de dudas. Toda la existencia científica y filosófico-artística me parecía un absurdo en tiempos en que aún era posible que un solo día destruyera las más sublimes obras de arte y hasta períodos artísticos enteros. Me refugié con absoluta convicción en el valor metafísico del arte, pensando que este no existe por y para los desgraciados hombres sino que tiene que cumplir más altas misiones». Marx no se deprimió por los incendios de París. Estos comuneros, que no se animaron a expropiar los Bancos, estos hombres moderados en el poder se tornan heroicos en su defensa. Escribe Marx: «En el momento del heroico holocausto de sí mismo, el París obrero envolvió en llamas edificios y monumentos. Cuando los esclavizadores del proletariado descuartizan su cuerpo vivo, no deben seguir abrigando la esperanza de retornar en triunfo a los muros intactos de sus casas (...) La burguesía del mundo entero que asiste con complacencia a la matanza en masa después de la lucha, se estremece de horror ante la profanación del ladrillo y la argamasa»[363]. Marx, con prosa devastadora, repasa crímenes del orden burgués: ¿no quemó Inglaterra el palacio de verano del emperador de China? Y los prusianos, esos rigurosos y letales hombres del canciller de hierro, de Bismarck y la Alemania de la expansión territorial incontenible, la Alemania del *espacio vital*, ¿no hicieron arder, por mero espíritu de venganza, poblaciones enteras como Châteaudeun e innumerables aldeas? (¿Repercute esta frase en nuestros días de devastaciones misilísticas de poblaciones civiles, días en que ni la vida de los niños o los viejos o las mujeres valen nada en manos de los guerreros duros y despiadados como Bismarck y Thiers? No es torpeza lineal ni panfletaria establecer líneas históricas entre estos guerreros de la cultura y la civilización —Bismarck y Thiers— con los de hoy. El contexto es otro, *todo es diferente y, lo esencial, es lo mismo*).

La depresión de Nietzsche es por el arte europeo. Es por lo que el Museo del Louvre atesora. ¿Qué atesora? La cultura de

una cultura que Nietzsche ha despreciado en muchos escritos. Pero esta es una carta. Y en una carta las verdades más íntimas se dicen. Es una carta a un Barón, a un guerrero alemán. Al final, recuperándose, reflexiona con más serenidad: «Pero aún en mi mayor dolor no pude arrojar la piedra sobre los autores del sacrilegio, que, para mí, no eran sino portadores de una culpa sobre la que hay mucho que reflexionar».

Vimos dos textos axiales para estas cuestiones. Con la Comuna, la plebe entra de modo brutal en la existencia de Nietzsche. Nunca había visto algo así. Nunca una injuria semejante. Nunca un ultraje, un agravio tan hondo por parte de los esclavos. ¿Eran esclavos estos hombres tan belicosos? ¿No serían guerreros? Acaso habría sido eso lo que Nietzsche hubiera debido meditar. La desesperación de los esclavos podía convertirlos en guerreros. En aves furiosas de la destrucción.

Nietzsche y la historia

La Comuna fue, también, la historia. Nietzsche está contra la historia en el siglo de la historia. Y este siglo, el XIX, es el de la historia porque es el de las rebeliones obreras, que quieren cambiarla. Nietzsche quiere negarla. Entre 1873 y 1876 escribe sus *Consideraciones intempestivas*. La Segunda está destinada a reflexionar sobre la historia. Nuestra época, afirma, padece una fiebre histórica[364]. Él, dice, se ve a sí mismo «como un pupilo de épocas anteriores, particularmente de la helénica»[365]. «Lo pasado (dice) debe ser olvidado para no convertirse en el enterrador de lo presente»[366]. La tarea de Nietzsche en este texto (que es muy rico pero en el que no puedo entrar en demasía) apunta a una negación de la dialéctica hegeliana. «Estos hombres histórí-

cos creen que el sentido de su existencia se irá revelando paulatinamente a través de un proceso (...) A pesar de su preocupación por la Historia, ellos no saben cuán ahistórico es su pensar y proceder, ni que sus estudios históricos, antes que ponerse al servicio del conocimiento, deben estar al servicio de la vida»[367]. Y he aquí un impecable pasaje contra la dialéctica hegeliana, lo que daría por sentado que Nietzsche, aunque no mencione a Hegel, habla de Hegel y, por tanto, lo ha leído: «El sentimiento opuesto, el placer que une al árbol con sus raíces, la dicha de no sentirse un mero capricho del azar y de la arbitrariedad, sino de saberse heredero, flor y fruto de un pasado propio, aquello que exculpa y hasta justifica la propia existencia: *eso es lo que hoy suele definirse con predilección como el verdadero sentido histórico*»[368]. La Historia, en suma, en tanto exhibe un pasado lógico, con un desarrollo encadenado y riguroso, nos quita la angustia de ser «un capricho del azar y la arbitrariedad». Se escucha, aquí, llegando del futuro, la condena de Walter Benjamin contra el sentido necesario de la historia. En sus *Tesis de filosofía de la historia*, hablando del cuadro de Klee, del Angelus Novus, dice del ángel de la historia: «Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina»[369]. François Dosse, que ha escrito una muy documentada *Historia del estructuralismo* y que, casi siempre, sabe muy bien lo que dice, escribe sobre la fobia antisocialista de Nietzsche: «El verdadero enemigo es entonces el socialismo (...) Puesto que la historia en este fin del siglo XIX parece asegurar el triunfo irresistible del movimiento socialista [de aquí los entusiasmos optimistas y hasta proféticos de Marx], hay que liberarse de la historia para aniquilar el peligro que amenaza a Occidente (...) Nietzsche aparece en pleno siglo historicista como partidario radical de una disolución de la categoría de lo nuevo, como el pensador del fin de la historia»[370]. Dosse lo da a Nietzsche como precursor de la posmodernidad y, por tanto, como triunfador recién a mediados del siglo XX. (*Nota*:

«Bosquejaba —escribe Dosse— ya la reconstrucción del marco unitario, total, del movimiento de la historia, para hacer sitio a una inmovilidad, a un presente estacionario en el que las historias experimentan un proceso de atomización, de pluralización cuando no se construyen más que a escala individual»[371]. Y cita de inmediato a un célebre italiano posmoderno, filósofo de poca monta, que anduvo entre nosotros balbuceando algunos filosofemas, aunque tiene un libro sobre Heidegger, su abrumador maestro, una, quiero decir, *Introducción a Heidegger*, que, por provenir de un discípulo harto complaciente resulta, no creativa, pero útil para una lineal y correcta lectura inicial del maestro de Friburgo. Se trata de Gianni Vattimo, quien, en su libro *El fin de la modernidad*, escribe y Dosse cita: «Nietzsche y Heidegger (...) pusieron las bases necesarias para la construcción de una imagen de la existencia que responda a las nuevas condiciones de no-historicidad, o mejor, de poshistoricidad»[372]. La frase, sí, destila tanto posmodernismo que, con perdón, apesta. (Del modo que sea, en su momento analizaremos el texto de Vattimo, *El fin de la modernidad*, porque expresa, mejor que muchos, la utilización de Nietzsche y Heidegger por los posmodernos). Pero, regresando a Dosse, digamos que Nietzsche tiene presencia, y poderosa, antes de mediados de la década del sesenta. Pareciera, Dosse, olvidar la presencia formidable de Nietzsche en Heidegger, que llevó incluso al hombre de Friburgo a estados de desesperación. Thomas Mann, prudentemente, había dicho «Quien toma a Nietzsche "en serio", quien lo toma a la letra y le cree, está perdido»[373]. Heidegger lo toma demasiado en serio y habla, entonces, del «abismo de Nietzsche»[374]. En cierta oportunidad, en su casa y junto a sus amigos, se lanza a decir: «Nietzsche me ha destruido»[375]. Y aún en agosto de 1960 escribe: «Estoy todavía en el "abismo" de Nietzsche»[376]. Sin embargo, *¿no estaba el mismo Nietzsche, seguramente más que nadie, en su propio «abismo»?* ¿No era ese abismo la historia, no era ese abismo el socialismo, no era ese abismo la «hidra internacional» que había vis-

to, «asustado», en las jornadas de la Comuna de París? ¿No era ese abismo el barro de la historia?

¿Qué le sucede a Nietzsche con la columna de la Place Vendôme como para que lo mezcle a Zaratustra con ese hecho cuasipolicial? ¿O no era cuasipolicial? No, era la plebe ofendiendo uno de los símbolos del poder burgués. Y, no olvidemos esto, en la cúspide de la columna estaba Napoleón, a quien Nietzsche, como Hegel, admiraba. En *La genealogía de la moral*, en medio de sus diatribas contra la devolución Francesa como expresión de «los instintos populares del resentimiento»[377], exalta a Napoleón como el «ideal antiguo», como «un esplendor inaudito ante los ojos y la conciencia de la humanidad»[378]. ¿Por qué, ante la plebe insolente que derrumba columnas, Zaratustra habla del silencio? ¿Desde cuándo el silencio es lo propio de los guerreros? ¿Los guerreros, entonces, eran los oíros? No, y hasta el «silencio» de Zaratustra merece otra explicación. Zaratustra busca que todo individuo sea «maestro» de sí mismo. Esto lleva, a Nietzsche, a enfrentar al socialismo, que aceptaría verdades absolutas, verdades que se le imponen al individuo y no son creaciones suyas. Además, el igualitarismo marxista sería de raíz cristiana. Lo que conduce a algunos adherentes entusiastas de Nietzsche a hablar de un cristo-marxismo. De Marx, en principio, Nietzsche no sabía nada. Marx también lo ignoró a él. Pero el odio de Nietzsche al socialismo es un odio cultural y de clase. En la carta al Barón von Gersdorff se asume como un alemán bismarckiano, admirador de una guerra decisiva ganada por el Kaiser Guillermo I, que era hijo de Federico Guillermo III de Prusia, para quien trabajara Hegel como Rector de la Universidad de Berlín y filósofo del Estado como realización de la Idea. Y su depresión por el incendio del Louvre es la de un europeo asustado por la barbarie, como tantos. En 1930, Heidegger tenía pánico ante el avance de la «ola roja». Era tan solo otro burgués alemán asustado por las masas y el socialismo. De este odio a la plebe y de este terror al socialismo (que Nietzsche y Heidegger

compartían) nada bueno podía salir. Solo podía salir lo que salió: la más barbárica continuidad de las matanzas de Bismarck y Thiers.

Clase 19

Nietzsche y los nazis.
¿Quién escribió *La voluntad de poder*?

La cuestión gira en torno a *La voluntad de poder*. Aquí, por tanto, tenemos el objeto de nuestro estudio. Este estudio, hoy, se centra en el uso que los nazis hicieron de Nietzsche; uso que ya veremos. Los adherentes del genio loco de Turin tienen un doble odio por los nazis. Los odian por nazis. Y los odian por haber incluido a Nietzsche en el nazismo. Las frases son —aproximadamente— del siguiente tono: «uso inescrupuloso de», «uso abusivo de», «utilización malintencionada de», «manipulación de» o «tergiversación de». ¿De qué? De Nietzsche. De su filosofía y de un libro en particular: *La voluntad de poder*, libro que, se dice, no existe. ¿Cómo puede no existir un libro tan célebre y del que Nietzsche esperaba fuera su obra maestra?

Citamos anteriormente un libro que se titula *Fragmentos póstumos*, y es una edición, con aires de honda rigurosidad, que llevó a cabo Günter Wholfart. Estos *Fragmentos* se proponen subsanar la opacidad engañosa o directamente la falsedad del libro póstumo de Nietzsche, *La voluntad de poder*. Los *Fragmentos* de Wholfart han recogido del pensamiento póstumo de Nietzsche aquello que habrá de sernos confiable. ¿Por qué resulta tan sospechoso el enorme corpus que es *La voluntad de poder*? Wholfart dice que se ha demostrado que la «obra principal» y póstuma de Nietzsche es una falsificación. En 1901 y luego en 1906 «apareció, en su forma definitiva y hoy en parte todavía canónica, una memorable compilación bajo el título de *La voluntad de*

poder editada por Peter Gast y Elisabeth Förster-Nietzsche»[379]. La historia es así: entre Gast y la hermana de Friedrich habrían ordenado los textos caóticos del filósofo de modo arbitrario, o sea, como él no lo habría hecho. Incluso, se aduce, algunos parágrafos habrían sido escritos por la propia Elisabeth.

Esta hermana —a causa de la soltería de Nietzsche, producto, sobre todo, del doloroso, para él, desdén de Lou Andreas-Salomé — viene sorpresivamente a jugar ante la obra del genio el típico papel de la viuda. Se sabe: las viudas de los grandes escritores son fatales para su recato póstumo. Textos que ellos (como dije: recatadamente) se habrían reservado, habrían, digamos, evitado a sus conciudadanos el mal momento de leerlos, las viudas los arrojan al mercado sin pudor. Elisabeth, así, no viuda sino hermana pero única heredera, lo que vale tanto como «viuda», vendría a ser, si me permiten, la María Kodama de Nietzsche.

Creo, también, que resulta muy elogioso para Elisabeth concederle la escritura de algunos fragmentos, que nadie, aún, ha podido identificar. Si los escribió y nadie dijo ¡aquí están! es porque los escribió muy bien, cuestión que nos remite al talento de la maléfica hermana: que lo tenía, y mucho, si podía escribir, pretendiendo ser su hermano, textos enteros sin ser descubierta ni por los filólogos más empecinados. ¿Tanto talento tenía la hermana-viuda? Posiblemente no. Lo que nos remite solo al tema de la organización del material. Nadie puede saber cómo habría organizado el propio Nietzsche sus textos póstumos. Pero sea quien fuere el organizador, el que se ponga a ordenar esos materiales abundantes y tumultuosos no podrá tener un criterio objetivo. Un cor-pus póstumo siempre se construye subjetivamente. El único que hubiera tenido derecho a una organización subjetiva genuina es el autor, pero si los textos son póstumos es porque el autor se murió, no sé si resulta claro esto. Ergo, la selección de Förster y Gast es tan subjetiva como cualquiera. El mismo Günter Wholfart confiesa la intromisión de sus gustos en la selección que ha hecho: «A pesar de todos los esfuerzos por

mantener el espíritu de la distancia y la objetividad apática y crítica, la subjetividad de la selección es indiscutible. No voy a intentar disimular el hecho de que algunos fragmentos se incluyeron en esta selección simplemente porque le gustaban al seleccionador»[380]. De lo cual es posible deducir que Wholfart le ha sido tan infiel a Nietzsche como Elisabeth y Gast. Y que lo ha inclinado —según los fragmentos que eligieron sus inocentes «gustos»— hacia el lado filosófico o político que a él le parecía adecuado: el propio.

En un apartado que titula «El libro *La voluntad de poder*», Heidegger aclara qué edición ha elegido para su seminario, que, recordemos, dio como fruto dos enormes tomos, llenos de repeticiones, pero dos. Dice: «Para el uso diario durante este curso es recomendable la edición de *La voluntad de poder* preparada por A. Baeumler para la colección de bolsillo de la editorial Kröner. Es una reproducción fiel de los tomos XV y XVI de las *Obras completas* y contiene un sensato epílogo y un resumen breve y bien hecho de la vida de Nietzsche»[381]. Todo tiene un tono muy inocente hasta aquí. Solo nos resta saber algo de este señor A. Baeumler. Sigue Heidegger: «Además, Baeumler ha editado en la misma colección un volumen titulado *Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zaitgenossen* [Nietzsche en sus cartas y en relatos de sus contemporáneos]. El libro resulta útil para una primera toma de contacto»[382]. Para el estudio de la vida del filósofo, Heidegger recomienda el de Elisabeth Förster-Nietzsche, *La vida de Friedrich Nietzsche*. Aclara que, como todo lo referente a lo biográfico, la obra merece reparos.

Alfred Baeumler fue un nazi relativamente inteligente y apasionadamente activo. Él y Rosenberg fueron los principales ideólogos con los que contó el nacionalsocialismo. Me refiero a ideólogos integrados formal y fuertemente en las filas del partido. Baeumler se especializó en Nietzsche. No lo hizo tanto Rosenberg, que, en su libro *El mito del siglo xx*, focalizó sus intentos sobre el tema de la raza, un biologista desmedido. De modo que

el gran nazificador de Nietzsche fue Baeumler. En 1931 había publicado su libro más importante: *Nietzsche, el filósofo y el pensador político*. Y en 1937 escribe un artículo que titula «Nietzsche y el nacionalsocialismo», en el cual formula lo siguiente:

Nietzsche como activista. Hombre de acción.

Al centrar su filosofía en la voluntad de poder y en la defensa de una comunidad aristocrática, Nietzsche es un legítimo profeta del Tercer Reich.

Nietzsche, tanto como los nazis, es enemigo de la burguesía alemana y del concepto judeo-cristiano de culpa.

Nietzsche, filósofo del heroísmo.

Nietzsche, piensa al hombre en su lucha contra el destino.

Nietzsche, canta «la melodía nórdica de la acción».

Su «espíritu nórdico» se opone al «punto de vista mediterráneo».

Esa oposición lo lleva a oponerse al clero y a reemplazar «*la filosofía de la moral burguesa por la filosofía de la voluntad de poder*».

Y este punto es axial. La frase se centra en la crítica de la filosofía de la conciencia, basura francesa para un buen nazi. Escribe Baeumler: «En oposición a la filosofía de la conciencia, Nietzsche arguye la aristocracia de la naturaleza».

«Finalmente, Baeumler concluye con las palabras "cuando gritamos *Heil Hitler*, estamos diciendo al mismo tiempo *Heil Nietzsche*". Así, pues, con Baeumler, Nietzsche quedaba oficial y definitivamente integrado en el panteón de los mitos nazis»[383].

El vértigo hermenéutico

Posiblemente Heidegger no encontrara «otra» edición de *La voluntad de poder* y, menos todavía, «de bolsillo». Bien es cierto que aclara que se trata de una «reproducción fiel» de los tomos XV y XVI de las *Obras Completas* de Nietzsche, pero lo que llama la atención es que hable de un «sensato epílogo». ¿Qué es un «sensato epílogo» de un energúmeno como Baeumler capaz de acuñar una frase como «cuando gritamos *Heil Hitler*, estamos diciendo al mismo tiempo *Heil Nietzsche*»? Como sea, esto, por ahora, va por cuenta de Heidegger, de cuyo paso (largo paso) por el nacionalsocialismo aún no hemos de ocuparnos. Importa dejar claro que la elección por parte de Heidegger de la edición-Kröner, a manos de Baeumler, para nada invalida su lectura de Nietzsche. Hay que señalar esto porque Heidegger es un gran lector de Nietzsche y uno que otro pretenderá invalidar su lectura por lo que acabo de decir: que usó a Baeumler. El uso de esa edición es coherente en Heidegger, quien vivía inmerso en la vida material y (acaso) espiritual del nazismo. El tema tiene dos puntas: quienes dicen que los seminarios de Heidegger sobre Nietzsche son su «polémica» con el nazismo (el mismo Heidegger, ante todo) se sentirán incómodos con el señalamiento que hemos hecho: Heidegger entrega a sus alumnos a la edición de Baeumler. Pero quienes dicen que la interpretación de Heidegger es falsa y acerca a Nietzsche al nazismo verán con agrado la utilización en esos largos seminarios de la edición Baeumler. ¿Dónde está la verdad? No nos apresuremos en buscar algo tan huidizo. Para nosotros, la lectura de Heidegger es la mejor y su utilización de la edición Baeumler es secundaria. ¿O no habría de saber alguien como Heidegger qué había distorsionado y qué no Baeumler? En cuanto a calificar al epílogo del energúmeno como «sensato», ¿alguien podría decir por qué tuvo o no tuvo que hacerlo? La Gestapo vigilaba a Heidegger durante esos días. Heidegger había sido derrotado como *Führer* filosófico del movimiento y Rosenberg y Baeumler habían triunfado. Si para dar el

seminario había que agregar la palabra «sensato» a la palabra «epílogo», Heidegger no habrá dudado en pagar ese precio.

Ya tenemos muchos elementos analizados como para elaborar algún tipo de conclusión. Sé que a medida que se desarrollaron estas clases sobre Nietzsche cada uno de ustedes habrá reflexionado y se habrá inclinado por alguna de las tantas posiciones posibles. Descuento, además, que tenían una antes de escucharme y aún la conservan: la habrán verificado aquí. Y si no, tal vez ha llegado el momento de someterlo todo a un nuevo examen. Hay algunos aspectos que sugiero tener en cuenta, sea cual fuere la interpretación a la que arribemos. Por ejemplo: en el notable *Diccionario crítico de mitos y símbolos nazis* de Rosa Sala Rose la entrada *Nietzsche* tiene ocho páginas. La entrada *Tercer Reich* tiene cinco. La entrada *Wagner*, cuatro. Göring y Goebbels no tienen entrada, solo una escueta biografía. Y la entrada *Hitler* —la más extensa, desde luego— tiene trece. No sé si esto resuelve algo, posiblemente no. Pero quería señalarlo. En buena medida porque gracias a la extensión de la entrada *Nietzsche* podremos, siguiéndola, enriquecer nuestra búsqueda.

Sala Rose empieza con una cita que hemos mencionado; pertenece a Kurt Tucholsky y dice: «Dime lo que necesitas y yo te procuraré una cita adecuada de Nietzsche». Jürgen Habermas, al comentar el pasaje de las tesis de *Ser y tiempo* a las de la *Carta sobre el humanismo* en Heidegger, escribe: «Pero en verdad resulta irritante la arbitrariedad con que una misma figura de pensamiento puede actualizarse según el estado de ánimo de cada momento»[384]. Se puede alegar a esto que, a la muerte de Hegel, se formó un hegelianismo de izquierda y uno de derecha. Cierto. Algunos —o muchos— intentaron a partir de mediados de los sesenta un heideggerianismo de izquierda. Los posmodernos mezclaron a Nietzsche con Heidegger en busca de discontinuar la temporalidad, destruir la totalización, fragmentar la historia, todo eso. Y hasta hay marxistas de izquierda y de derecha. Hay muchos de derecha: fundamentalistas, tipos que no encuentran

una sola grieta en Marx, que lo absolutizan, que hacen de él, en suma, un dogma. Lo que aquí ocurre —con estas «versiones» sobre los filósofos— es el vértigo hermenéutico. El vértigo de la interpretación. Ahora bien, los que son de izquierda y derecha son los «ismos». Algunos filósofos se prestan más a ese juego que otros. Hegelianismo, nietzscheísmo, heideggerianismo. Creo, sin embargo, que Marx, en sí, *era de izquierda*. Que Sartre también. Y que Foucault buscó ser de izquierda saliendo del marxismo hacia Nietzsche y Heidegger. Diría, tentativamente, que fue de izquierda *a pesar* de eso. Todos los posmodernos son de derecha. Aconsejo, ahora, que olviden estas *boutades*. En filosofía, es necesario fundamentar bien estas cosas. Siempre, lo confieso, siento que nada está todavía fundamentado y que siempre vivimos en estado de interpretación. De aquí que largue algunas opiniones, pongamos, duras, o más que duras. Pero también es bueno que nos sacudamos un poco. ¿Qué dije sobre Marx? ¿Qué él, en sí, fue de izquierda? Caramba, ¿ven lo complicado que es todo esto? Marx fue de izquierda en todo lo que escribió, menos en sus textos sobre el colonialismo británico en la India y en China. Ahí funcionó como el *ala izquierda* de ese proyecto expansivo y devastador; que más de derecha, imposible. Esto enfurece a los marxistas dogmáticos, a los marxistas de derecha. Pero fue así. No obstante, siempre habrá un texto, una carta para probar algo distinto. «No hay hechos, hay interpretaciones», ha dicho célebremente nuestro Nietzsche. Por eso nos interesa *La voluntad de poder*. La verdad —y Foucault habrá de demostrar brillantemente esto— tiene que ver con el poder para imponerla. Hay un momento en que el vértigo de la interpretación se detiene: cuando una verdad tiene el poder de imponerse a las otras. Y esto se resuelve en el campo de la praxis política. De aquí que la *verdad* tenga profunda relación con la *voluntad de poder*. Este es un ejemplo que quería dar: Foucault interpretando a Nietzsche desde la izquierda y utilizándolo para develar el funcionamiento del poder. ¿En qué obra creen que se habrá basado? Desde luego, en

La voluntad de poder. Y, desde luego, en otras. Hemos expuesto largamente las ideas de Nietzsche como para comprobar que no era tan absolutamente necesaria una obra como *La voluntad de poder*, la mayoría de los conceptos que utilizaron los nazis pueden rastrearse en el Tratado Primero de *La genealogía de la moral* y en otros textos anteriores al que «armó» Elisabeth. Sigamos: Hitler pareciera no haber sido demasiado afecto a Nietzsche. Lo dice nada menos que Leni Riefenstahl en sus memorias. Le habría preguntado a Hitler —confiesa— por su filósofo favorito y el Führer habría respondido «Schopenhauer». Leni, insistente, le pregunta acerca de Nietzsche. «No, Nietzsche no me va especialmente», habría respondido el Führer, «Es más artista que filósofo (...) Naturalmente que aprecio a Nietzsche como genio. Tal vez escriba en la lengua más bella de la que pueda hacer gala hoy en día la literatura alemana, pero no es mi ideal»[385]. No podemos saber hasta qué punto Leni miente o dice la verdad. El vocabulario del Führer suena demasiado poético: «la lengua más bella de la literatura alemana» no parece una frase suya. Del modo que sea —fuera o no Nietzsche una pasión de Hitler— la propaganda nazi ya lo había elegido como el profeta del movimiento. Elisabeth, a poco de empezar el siglo, habría de lanzar una leyenda extravagante e improbable: que los soldados alemanes llevaban una edición del *Zaratustra* en sus mochilas. Raro, puesto que, de ser así, las ediciones del libro habrían sido masivas, y no lo fueron, ni mucho menos. En cuanto al Führer es cierto que hizo lo necesario para cumplir con los fastos que el Partido decidiera otorgarle a Nietzsche: en enero de 1932 visitó el Archivo Nietzsche en Weimar, a cargo, claro, de Elisabeth. Alfred Speer, que estuvo presente, vio a Hitler entregarle un ramo de flores. «Ella respondió a sus atenciones obsequiándole con el bastón de paseo de su hermano (escribe Rosa Sala Rose, a quien estamos siguiendo). A la muerte de Elisabeth, en noviembre de 1935, Hitler estuvo presente en los pomposos funerales que se le dedicaron. En todos los cuarteles de las SS colgaba un cartel con

el célebre lema de Nietzsche "¡Alabado sea lo que nos hace fuertes!" Y en 1934, el *Así hablaba Zaratustra* de Nietzsche fue solemnemente depositado, junto con un ejemplar del *Mito del siglo xx* de Rosenberg y otro del *Mein Kampf* de Hitler, en la cripta funeraria del monumento de Tannenberg»[386].

En octubre de 1934, el propio Hitler propone la construcción de un monumento de Nietzsche: estaría en Weimar y se destinaron para realizarlo 50 000 marcos, que era mucho dinero. No se hizo, las obras se paralizaron. Luego, un escultor presentó un modelo de una escultura llamada *La ascensión de Zaratustra*. Fue rechazado. Hitler insistía con un monumento a Nietzsche. Derrotados los nazis, en el juicio de Nuremberg, el fiscal francés, François de Menthon, dijo: «Nietzsche también se cuenta entre los antepasados a los que el nacionalsocialismo se remite con razón (...) porque su visión del dominio sobre las masas por parte de unos dominadores ilimitados anunciaba ya el régimen nazi»[387]. Ahí, también en Nuremberg, fue ahorcado Alfred Rosenberg. Y en 1945 George S. Patton proponía armar divisiones de las SS para atacar a los rojos comunistas. Algo que no se hizo pero demuestra que los aliados necesitaban a Alemania para la nueva guerra, la fría, y que aceptarían la colaboración de los nazis. En cuanto al pueblo alemán se demostró que era inocente de todo cuanto había ocurrido y se dio una explicación que funcionó durante años: habían sido ingenuamente seducidos por un dictador tan pérfido como irresistible. ¿Y Nietzsche? ¿Era Nietzsche inocente o era también pérfido y, sobre todo, irresistible?

En busca de algunas conclusiones

En un pequeño libro que lleva por título *La izquierda en la era del karaoke*, Norberte Bobbio y Gianni Vattimo, coordinados por Giancarlo Bossetti, reflexionan sobre muchas cosas y una de ellas —hacia el final— es Nietzsche. Bobbio sostiene su tesis —que es bastante conocida— acerca de la igualdad como idea central de la izquierda y la desigualdad de la derecha. Bobbio cuestiona el «estado de ánimo según el cual la desigualdad existe, y no solamente existe sino que si no existiera haría falta recrearla (esto es, querido Vattimo, el pensamiento de Nietzsche que combate la moral del rebaño, la moral de la igualdad[388])». Vattimo, más prudente en su nietzscheísmo que otras veces, habla de sus «aberraciones nietzscheanas»[389]. Pero sostiene de inmediato que aunque «hay páginas de Nietzsche frente a las que me estremezco, quiero continuar utilizando algunas de las cosas que él escribe»[390]. Bobbio lo rechaza en totalidad: «Tengo que confesar que nunca conseguí superar la aversión hacia Nietzsche. No consigo olvidar el hecho de que en él está la idea de que los individuos "mal conseguidos" tienen que ser eliminados. Me parece casi una prefiguración de los campos de concentración»[391].

Sí, hay páginas de Nietzsche que estremecen. Y Nietzsche mismo decía filosofar a martillazos. Era un banquete apetecible para los nazis y no tuvieron que esforzarse mucho para hacer uso de él. La voluntad de poder expresaba la idea del espacio vital, la idea de crecer para conservarse, de no detenerse jamás en el crecimiento, todo esto servía para el expansionismo guerrero del Reich, la idea de la raza de señores, de los vikingos, *el ataque a la inteligencia*, la idea de la buena salud, el elogio de la fuerza de los guerreros en desmedro de lo intelectual, la moral de los amos por sobre la moral del rebaño, el odio al socialismo, el odio a la «hidra internacional», la propuesta de ayudar a morir a los débiles y a los fracasados, el odio a la Revolución Francesa, el odio a la Comuna de París, la exaltación de la guerra, la oposición tenaz entre Roma y Judea, la elección, desde luego, por Roma, por su Imperio, por sus guerreros (un regalo «profético» pa-

ra Mussolini), el dibujo preciso de los animales de rapiña sin conciencia, de los monstruos que «dejan tras de sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura infantil»[392], la admiración por «la magnífica *bestia rubia* que vagabundea codiciosa de botín y de victoria»[393], el goce por la «glacial desconfianza», por el «terror inextinguible» que despierta el alemán cuando llega al poder (y se dice de Nietzsche que odiaba a los alemanes: ¡y habrá textos para probarlo!), su condición de soldado prusiano voluntario, soldado del Kaiser Guillermo y de Otto von Bismarck, su Zaratustra clamando por el silencio de los elegidos ante el estruendo de la plebe que destruye las columnas del Poder, su racismo, su aristocraticismo, su pavor a la plebe, su asco a la plebe («instinto de rebaño») y, *last but not least*, el superhombre, el *Übermensch*, ese ideal inalcanzable que *todo oficial SS* sintió alcanzar por medio de su furia, de su guerra, de sus crímenes, de su inapelable condición de *superior*. Pero, si ustedes me siguen oyendo, si yo me atrevo a seguir diciéndoles todo esto, voy a precisar la que, en mi opinión de subfilósofo de la periferia, de subfilósofo de un país sudamericano, es la más impecable de las propuestas nacionalsocialistas de Nietzsche. En el Tratado Primero de *La genealogía de la moral* (texto que juro haber expuesto en plenitud y con objetividad) Nietzsche habla de la pasividad del esclavo, y dice, ahí, que la felicidad «de los impotentes, de los oprimidos, de los llagados por sentimientos venenosos y hostiles (…) aparece esencialmente como narcosis, aturdimiento, quietud, paz, "*sábado*"»[394]. El *sábado* es, entonces, expresión de la pasividad de los esclavos, «de los llagados por sentimientos venenosos y hostiles». Pero no es mi propósito mostrar el antisemitismo de Nietzsche. No es lo central. Lo central, eso que lo une al nacionalsocialismo, es lo que escribe *como consecuencia* del razonamiento anterior. A este hombre de la «felicidad pasiva» que acaba de describir lo llama, en este pasaje, «hombre del

resentimiento». Y dice, condenándolo, que es muy inteligente. Y escribe: «Una raza de tales hombres del resentimiento [Nietzsche, claro, no es racista, pero habla de "raza" todo el tiempo] acabará necesariamente por ser *más inteligente* que cualquier raza noble»[395]. Pero este es uno de los más importantes atributos de los hombres nobles: «en estos precisamente no es la inteligencia ni mucho menos tan esencial como lo son la perfecta seguridad funcional de los instintos *inconscientes* reguladores o incluso una cierta falta de inteligencia, así por ejemplo es valeroso lanzarse a ciegas, bien sea al peligro, bien sea al enemigo, o aquella entusiasta subitaneidad en la cólera, el amor, el respeto, el agradecimiento y la venganza, en la cual se han reconocido en todos los tiempos las almas nobles»[396]. Aquí ocurren dos cosas: 1) un freudiano se babeará (con perdón) ante la expresión «instintos *inconscientes*»; 2) la frase impecablemente nacionalsocialista a que me refiero es la que sigue: «una cierta falta de inteligencia». El oficial SS le reconocía al judío ser inteligente, ser más inteligente que él. Esto demostraba su impureza, su condición de «hombre del resentimiento». Por el contrario, *los guerreros, los vikingos, las aves de rapiña, las bestias rubias germánicas y las Waffen SS no son inteligentes y están orgullosos de no serlo.* Ellos se lanzan a ciegas al peligro, al enemigo y tienen una cólera súbita, irrefrenable, porque es instintiva. Así, matan, violan y torturan, se permiten la crueldad esencial, absoluta. Podemos encontrar en este personaje al hombre liberado de las ataduras de la cultura, al hombre que da cauce libre a sus instintos y no los somete a la tutela de la sociedad, al hombre que desdeña la razón, al hombre que creerá, con el Heidegger del último párrafo de «*La frase de Nietzsche "Dios ha muerto*"», que «El pensar solo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar»[397] o al hombre guerrero del *Reich* de Hitler, a los que pelearon en las grandes batallas, a los que invadieron ciudades y pueblos, a los que devastaron, a los que torturaron, a los que mata-

ron a millones de seres en las cámaras de gas de los *lager* de la patria germana. No faltará quien diga que estoy rescribiendo *El asalto a la razón*. No, eso ya lo escribió Lukács y ya han conseguido aniquilarlo, ya han conseguido que uno tenga que pedir disculpas si menciona ese texto, que, en rigor, estaba marcado por el estabilismo. No, aseguro que yo no estoy marcado por nada y que esto es parte de una clase de filosofía, solo eso. Sé (y será explicado aquí en muy breve tiempo) por qué Heidegger diferencia entre razón y pensar, pero no sé si estoy de acuerdo. Sé, también, que la filosofía de Occidente no ha cesado de incorporar como sustanciales a pensadores ligados al nacionalsocialismo. Heidegger marca a todos. Pero «la sombra de Heidegger» es larga, abarca mucho. Se lee con más pasión a Ernst Jünger y a Carl Schmitt que a los fenomenólogos. Brevemente dicho: para toda la ideología francesa que parte desde los sesenta, Nietzsche, Heidegger, Schmitt y Jünger son insoslayables. Hay que añadir a Paul De Man como representante de esa línea en la academia norteamericana. En cambio, se han dejado de lado pensadores como Husserl, Merleau-Ponty y Sartre. Estos dos últimos fueron sensibles a la influencia del primer Heidegger, el de *Ser y tiempo*, de 1927, o sea: anterior al nazismo y con solo algunas huellas que lo prefiguraban. Luego Sartre giró hacia el marxismo, buscó unirlo a la conciencia fenomenológica y todas las iras se desataron sobre él.

Alemania y la voluntad de poder

En el plano ideológico-político —que acompaña al filosófico— la obra de Nietzsche, más allá de textualidades explícitas y más allá de todo cuanto Nietzsche haya podido escribir o hacer, res-

ponde a una necesidad profunda de Alemania: *unirse y expandirse*. No es casual que una filosofía de la *voluntad de poder* surja en el único país de Europa que llega con retraso al reparto imperialista (¿toleran esta palabra, no?) del mundo. Alemania era ya un gran país, con una gran cultura y sin un Estado, sin *unidad nacional*. El Segundo Reich del Kaiser Guillermo y de Bismarck (y aquí nos lanzamos al barro de la historia, filosofando) emprende esa tarea impostergable. La tarea impostergable se emprende desde Prusia y a la prusiana. Servicio militar obligatorio por cuatro años. Militarización de la sociedad desde un Estado belicista. La guerra corona la búsqueda de unidad. Esa guerra es la guerra franco-prusiana. Alemania se queda con las provincias de Alsacia y Lorena y con la victoria y con todo el orgullo. *El poeta de esa guerra es el joven Nietzsche*. Él estaba en disponibilidad para *homerizarla*. Luego —durante la Primera Gran Guerra— Alemania extravía su rumbo agresivo e imperial. Lo habrá de recobrar con el Tercer Reich. La historia del siglo xx es la historia de la tardía unidad de Alemania, que determina su furioso afán de expansión, de *espacio vital*. Una nación que necesita expandirse, que busca su espacio vital, ¿no requiere al filósofo de la voluntad de poder, al que enseñará que crecer no alcanza, que hay que crecer *más y siempre* porque *conservarse es morir*?

Pero Nietzsche, al expresar el expansionismo germánico, expresa al hombre capitalista. Es el capitalismo en-sí el que sabe que no crecer, que meramente conservarse, es morir. Es el imperialismo, el sistema-mundo que siempre busca más. De aquí que a la subjetividad que Descartes le entrega al capitalismo se le añada, *como etapa superior*, la voluntad de poder. Es en este sentido, y no en el de Heidegger, que veo en Nietzsche la *consumación* de Descartes. Con Descartes, el hombre capitalista había conquistado su subjetividad, su pensar. Lo va asegurando con Kant, quien ya no recurre a la «veracidad divina», pero postula una «cosa en sí» *inconquistable*. Con Hegel, filósofo de la Revolución Francesa, la burguesía se apodera de todo el poder, se

apodera de la cosa en sí. Marx expresa al nuevo sujeto que viene a cuestionar al anterior: el proletariado. Pero acompaña a la burguesía en la necesariedad de que esta conquiste el mundo, lo haga suyo, implante hasta en el último rincón del globo el sistema de producción capitalista. De ahí surgirá el proletariado revolucionario. Es la paradoja dialéctica: Marx se une a la burguesía en la *negación* que esta ejerce sobre todos los territorios periféricos. Pero esa expansión —que Marx justifica desde la izquierda, desde la dialéctica del proletariado— requería al filósofo que la expresara. La burguesía tenía subjetividad, pero carecía de una filosofía que la comprometiera con el mundo sensible, con la vida, con lo que ella *es*: devenir constante. La burguesía, ya adueñada del centro, deviene sin cesar porque tiene que apropiarse de la periferia, del entero planeta. ¿Cómo la clase a la que Marx ha llamado «la más revolucionaria de la historia» no va a devenir? Ese devenir, para serlo, necesita un motor: ese motor es la *voluntad de poder*. Así como, para la *ratio* hegeliano-marxista, lo negativo era el motor de la historia, para la historia de expansión de la burguesía el motor de la historia son las sucesivas negaciones de la voluntad de poder. *La voluntad de poder es siempre más porque deviene negando lo que meramente se conserva*. La Historia, de este modo, la historia del capital imperial y financiero, deviene conscientemente (*cogito*) por medio de las *negaciones* que la voluntad de poder, en su constante *crecimiento*, ejerce sobre viejas formas históricas que solo se conservan y no llevan en sí la potencia del crecimiento. También deviene por la negación que la voluntad de poder ejerce sobre formas históricas a las que quiere aniquilar, devorarse en su crecimiento. Pero no hay aquí sujeto sustancial: como en Hegel, como en Marx. No hay un *sentido necesario* de la Historia, no hay teleología. *No estamos confundiendo la voluntad de poder con la dialéctica*. Hay fuerzas guerreras. Hay voluntades enfrentadas. Hay búsqueda incesante del poder.

Esta potencia del crecimiento fue la que tuvo que incorporar, con enorme agresividad, Alemania por su tardío ingreso en la historia del capitalismo. Imaginen a esa nación, llena de orgullo, llena de cultura, con Hegel a sus espaldas, con los *Discursos a la Nación alemana* de Fichte, con Goethe, con Hölderlin, con Beethoven, y sin unidad, sin patria ni Estado. Imagínenla luego: fracasada, humillada en la Primera Guerra, humillada por el Tratado de Versalles, desvalida, engendrando una República de políticos blandos, de socialdemócratas que, lejos de querer expandirse, buscaban para la tierra de los vikingos las formas parlamentarias de las burguesías detestadas pero triunfadoras, dueñas del territorio de los imperios. Imagínenla aquí, en esta encrucijada: ¿cómo no convocar a un gran Führer que encarne otra vez la voluntad de poder? Ahora sí, ahora van a ver, nada detendrá a Alemania. Nada impedirá que tenga el espacio vital que reclama. Y el que reclama ahora tendrá las dimensiones del entero mundo. ¿Cómo no convocar a Nietzsche? ¿Cómo no convocar al filósofo de la voluntad de poder? ¿Cómo no decir «Cuando gritamos "*Heil Hitler*" estamos gritando al mismo tiempo "*Heil Nietzsche*"»? Porque Nietzsche, sin duda, ha sido el filósofo del porvenir y ha sido el profeta de muchas cosas. Entre ellas, poderosamente (y uso con deliberación este adverbio), ha sido el profeta del nacionalsocialismo.

El consejo: lean a Nietzsche, repasen las clases en que me dediqué a exponer con el mayor rigor que pude sus pensamientos, olvídense de mis posiciones, por decirlo así, «personales» y decidan ustedes.

Y aquí, si me lo permiten, terminamos con él. De lo contrario, adivinaron: él terminará con nosotros. Recuerden a Heidegger: «¡Nietzsche me ha destruido!» Huyamos.

Clase 20

Freud, *El malestar en la cultura*

Se trata, ahora, de ir en busca de las huellas —o más que eso— que ha dejado Nietzsche en pensadores posteriores a él, que lo asumieron creativamente y desarrollaron puntos de vista presentes en su caudalosa/caótica producción. Ninguno de ellos pareciera haberse sumergido en ningún abismo, sino que, atreviéndose al caos de Nietzsche, enfrentaron el suyo propio y avanzaron en distintas zonas del saber. Esta clase habrá de iniciarse con el estudio de un texto de Sigmund Freud, el gran maestro vienés, padre del Saber que, como Ingmar Bergman o Woody Allen, encontró en este caudaloso paraje del Sur un lugar de privilegio, un amor correspondido, una pasión.

Por decir algo, digamos que Freud nace en 1856 y muere en 1939, luego de haber huido, un año antes, de Prusia a Londres a causa de la sumamente incómoda presencia de los nazis. La vulgata diría, sin equivocarse, que realizó la mayoría de sus trabajos en Viena (de aquí que, en la exposición, reemplazaremos a veces «Freud» por «maestro vienés», sobre todo si hemos dicho demasiadas veces «Freud») y que se interesó por los fenómenos histéricos, por la hipnosis pero… Ah, pero. Aquí entra el loco de Turin. Pareciera que Freud solo se habría colocado en la verdadera senda que lo conduciría a sus principales hallazgos al descubrir que la represión, el sofocamiento y el enmascaramiento del impulso sexual es lo propio de la cultura. La exposición de esta teoría —la más brillante y coherente al menos— la hizo en un notable texto, pequeño y poderoso, que publica en 1930, tres

años antes de la llegada de Hitler al poder, ocho años antes de su exilio en Londres, nueve años antes de su muerte. Se trata de un texto muy respetado por los filósofos. Se trata, también, de una exposición breve pero precisa de las ideas del maestro de Viena y lo iré comentando con cierta morosidad, dado que el texto es tan rico que nada requiere serle añadido. Se trata, claro, de *El malestar en la cultura*.

Freud parte de una melancólica comprobación. Según él, una vez analizado someramente el plan de la «Creación», no pareciera que en él esté contemplada esa necesidad —en verdad, imperiosa— que tienen los hombres de ser felices. No obstante, tercos para resignarse ante un hecho semejante, se lanzan a buscar esa felicidad por distintos medios. Uno de ellos es el amor. Sobre todo si se tiene en cuenta que «una de las formas en que el amor se manifiesta —el amor sexual— nos proporciona la experiencia placentera más poderosa y subyugante, estableciendo así el prototipo de nuestras aspiraciones de felicidad»[398]. ¿Por qué, entonces, no quedarnos aquí? ¿Por qué no considerar qué el hombre, por medio del sexo, y sin más, se arroja en brazos de la felicidad que tanto desea? Pero Freud no se muestra optimista: «jamás (escribe) nos hallamos tan a merced del sufrimiento como cuando amamos»[399]. ¿Cuál es el riesgo del amor? Perder el objeto amado o perder su amor. Aún, dice Freud, queda mucho por decir sobre esto. Pero arriesguemos algunas reflexiones desalentadoras.

Lateralidad: amor y poder

Supongo que ustedes han amado o aman. Quiero decir: están o han estado, según se dice, *enamorados*. Cuando amo me pongo

a merced del Otro (masculino o femenino). Si el Otro me ama tanto como yo lo amo, todo va bien. Pero si el Otro me ama más de lo que yo lo amo, se me someterá. Amar es aliarse con el lado *natural* de nuestra condición. Amar es ceder a los sentimientos. Quien ama se debilita. Se *entrega* a la otra conciencia. Recuerden el deseo hegeliano. Era, ante todo, deseo de su deseo. El que se sometía se transformaba en esclavo del que elegía su deseo por sobre el miedo a morir, por sobre lo *natural* en él. El que ama elige lo *natural* de sí en lugar de su conciencia, que no se entrega jamás, porque no es deseo del Otro, es deseo de sí. De este modo, el que ama deviene el esclavo hegeliano. Se esclaviza al amado. «Te amo ciegamente». (No te miro. No te juzgo. No te veo. Mi amor me ciega). «Te amo con todo mi corazón». (O sea, mi corazón es tuyo. Solo existe para vos). «Te amo locamente». (Me hiciste perder la razón, el raciocinio, la capacidad de inteligir, de pensar: podés hacer conmigo lo que quieras puesto que soy un/una idiota). El que elige (en una relación de amor) su deseo de sí por sobre el amor que lo arrojaría a los brazos (y al poder) del Otro es el que dominará en esa relación. Las relaciones de amor se establecen en el modo de la desigualdad. Siempre hay alguien que ama más que el Otro; en tanto que este Otro puede amar algo o puede amar nada. Esta relación de desigualdad puede funcionar y hasta puede durar largamente, si da origen a un contrato en el que ambas partes se satisfacen. Su peligro es que con frecuencia el dominio del que ama *menos* o ama *nada* puede —ante el sometimiento del enamoramiento del Otro, que es «ciego», ya que, en efecto, el amor es «ciego»— deviene *sadismo*. Este tipo de relación (enormemente difundida, aplastante) roza, toca, se confunde con la violencia, el abuso, la prostitución consentida a cambio de cierta «seguridad».

¿Existe la posibilidad de dos conciencias libres que, a la vez, dejen de serlo para entregarse al Otro, *sin perderse como conciencias libres*? Se trata de una utopía. El que ama puede amar pero no perderse en el amor. Estamos demasiado habituados al *amour*

fou. A la expresión «romántica» del amor. «Me pierdo en ti, soy toda tuya/yo, te pertenezco». Bien, digamos que una amada inteligente acaso le dijera a ese amador empedernido: «Mirá, no te pierdas en mí. No tengo tanto lugar como para tenerte. Además, si te perdés en mí, ¿qué me queda de vos? ¿Dónde está la persona que decidí amar?». La, digamos, *utopía* es la de dos conciencias deseantes que se entregan sin perderse, sin dejar de ser lo que son ni aun en la entrega al Otro, el que sabrá disfrutar ese «resto decisivo» que el que ama conserva de sí, porque es el resto de la libertad, el que le permitirá ser creativo, libre, lúdico, y será, sobre todo, la verdadera garantía de una relación libre: que cualquiera de los dos sea capaz de dejar al otro cuando el otro ya no sea el que estableció, en el origen, esa relación compleja entre dos libertades que es el amor. Faltaría analizar la cuestión sexual —de la que Freud se ocupará, previsiblemente, con extensión—. ¿Qué papel juega en el esquema dominador-dominado? El que es capaz de contener su goce, sin dejar de gozar, pero administrándolo, instrumentándolo para provocar el goce del Otro que no puede manipular el propio y (al no hacerlo porque goza más que el que lo administra) se entrega al manipulador, ese, dominará en la relación. El que más goza es el que más se entrega, el que pierde. El que menos goza, o el que más puede controlar su goce, es el dueño de la situación. El famoso «dolor, de cabeza» que el machismo adjudica a las mujeres pero es patrimonio de ambos miembros de la relación, es una técnica de negación del sexo y dominación por medio de ella. Observemos, aquí, que el «poder» proviene de «amar menos» o, en el terreno sexual, de «gozar menos». Es la conciencia la que, al manejar lo instintual, entrega el poder sobre el Otro. Se podrá objetar que no se trata de «gozar menos» sino de manipular el goce para dominar al Otro. Pero ese «objetivo» es un punto de racionalidad perversa introducida en el goce que solo puede llevar a su pérdida de pureza, a su limitación. Todo poder tiene su precio. Si se vive

para el poder, no se ama ni se goza. Si se ama y se goza, el que ama y goza se somete al poder.

La cultura contra la libido

En suma —y volviendo a Freud—, el amor lleva a la infelicidad: «jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto amado o su amor»[400]. La felicidad, esquiva como es, el hombre, sin embargo, la sigue buscando. Pero hay una frustración fundamental que pesa sobre él y lo arroja en brazos de la neurosis: «no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura, deduciéndose de ello que sería posible reconquistar las perspectivas de ser feliz, *eliminando o atenuando en grado sumo estas exigencias culturales*»[401]. ¡Aquí está, en el maestro de Viena, la presencia del loco de Turin! Esta imagen de la sociedad —o de su forma político-contractual: el Estado— está en el dibujo que hace Nietzsche del hombre gregario, del burgués de la *décadence*, del lector de periódicos que ha sofocado sus instintos para integrar la moral del rebaño. Supongo que, si alguno de ustedes se venía preguntando por qué entremetí a Freud —aparte de nuestra condición de porteños psiconeuros y portuarios o neuroportuarios— en todo esto, ya su ansiedad está satisfecha con el debido ansiolítico: la aparición de Nietzsche en el corazón del freudismo. Esta aparición se irá acentuando, pero con un esplendente añadido: el del talento del propio Freud.

Si ustedes, como tantos pensadores que han decidido arreglar cuentas (o sea: liquidarlo) con el sujeto cartesiano, acabar, digamos, con Narciso, al que se le llama así, Narciso (¿al *cogito*, no?), por el lugar en que Descartes lo puso, ahí, en la centralidad de

todo, si ustedes, entonces, decía, quisieran herir de muerte o, cuanto menos, bajarlo a ese Narciso de su sitial, que es el de la razón traslúcida, sin opacidades, clara y distinta, ¿con qué le tirarían, qué munición gruesa utilizarían contra él para herirlo sin retorno? Acertaron: con el inconsciente freudiano. ¿Qué le diría Freud a Descartes? Analizaría su miedo. «¿Por qué usted se vino a Holanda para escribir su *Discours*?» «Tenía miedo», diría Descartes. «¿A qué?» «¿Cómo a qué? A la Inquisición, al Poder de la Iglesia». «¿Y ese miedo cree usted que es racional?» «No, es emocional, es parte de las pasiones, el hombre tiene todo tipo de pasiones». «Es cierto, usted escribió sobre eso, fue un avance de su parte. Pero, ese *cogito* en el que se ha refugiado, ¿lo imagina ajeno a la pasión del miedo que tanto lo ha hecho sufrir?» «Por supuesto, el *cogito* es el principio primero e indubitable». «¿Usted, cuando tiene miedo, qué hace?» «Cuando tengo miedo, tengo miedo». «¿Y cuándo no tiene miedo?» «Me distraigo: me como las uñas, abro y cierro la puerta de mi habitación, me lavo las manos siete veces en veinte minutos, cuento mis pasos, no piso las juntas de las baldosas, me como los pellejos de los dedos y me pongo cataplasmas en el pecho porque tengo una obstrucción bronquial que me impide respirar normalmente». «Ah, *Monsieur* Descartes, *todo eso es el inconsciente*. El día que pueda hacer análisis lo descubrirá en la sesión psicoanalítica. Por ahora, sufra. Pero sepa que el Narciso que dio a luz es un esclavo de los instintos pulsionales».

Paul Ricœur llamó a Marx, Nietzsche y Freud los «pensadores de la sospecha». Son los tres que, en el siglo XIX, embistieron contra la razón centrada en el sujeto. De donde vemos la importancia de ocuparnos de Freud.

El maestro de Viena se apresta —ahora— a darnos su definición de *cultura*, eso cuyo *malestar* estudia en este trabajo. La cultura «es la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirve para dos fines: proteger al hombre de la Naturaleza y

regular las relaciones de los hombres entre sí»[402]. Retengamos esto: el hombre instrumenta la cultura para protegerse de la Naturaleza. El hombre, ¿se protege de la Naturaleza o, protegiéndose de ella, la aniquila? Sí, la aniquila. El hombre es el gran depredador de la naturaleza. Pero, para serlo, tiene que armarse de todo aquello que le permita destruir. El hombre no es un dios. Se hace un dios a través de la técnica, que es su obra maestra destructiva. El hombre, por medio de la técnica, se transforma en un dios. ¿Qué es, entonces, el hombre? Dice Freud: «El hombre ha llegado a ser, por decirlo así, un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos, pero estos no crecen de su cuerpo y aun a veces le procuran muchos sinsabores»[403].

Empieza Freud a rondar el tema del amor, central en su discurso. Dice que no todos los hombres merecen ser amados. Pero, algo más y decisivo, dice que el amor es el amor sexual, que este amor sexual fue coartado en su origen, donde fue «plenamente sexual y sigue siéndolo en el inconsciente humano»[404]. Sin embargo, y aquí aparece la punta del agudo problema, el amor sexual y la cultura no se llevan bien, «el primero se opone a los intereses de la segunda, que a su vez lo amenaza con sensibles restricciones»[405]. Hay, pues, un divorcio entre amor y cultura. ¿Qué pasa, en esta encrucijada, con los hombres, qué pasa con las mujeres? El maestro de Viena dice que las mujeres «representan los intereses de la familia y de la vida sexual»[406]. Los hombres, en cambio, tienen que salir a enfrentar el mundo de la cultura e, incluso, tienen que *hacerlo* con su actividad de hombres. Tenemos entonces dos situaciones diferenciadas: 1) las mujeres, en tanto principio de la familia, permanecen en el hogar, al cuidado de los hijos; 2) los hombres salen en busca del trabajo, están obligados a cumplir con sus tareas por lo cual tienen que «sublimar sus instintos, sublimación para la que las mujeres están escasamente dotadas»[407]. Situación sin salida: el hombre gasta su libido en el trabajo, ¿de dónde *sustrae* esa libido? Se la

sustrae a la mujer y a la vida sexual. Además, en el trabajo, está todo el tiempo con otros hombres «y su dependencia de las relaciones con estos, aun llega a sustraerlo a sus deberes de esposo y padre»[408]. Así las cosas: «La mujer, viéndose relegada a segundo término por las exigencias de la cultura, adopta frente a esta una actitud hostil»[409]. Con frecuencia he dado este texto en distintos cursos. Al oírlo, las mujeres sonríen y piensan que Freud es un burgués algo bobo del siglo XIX. Se trata, aceptemos, del texto de un hombre del siglo XIX. Pero hoy, cuando las mujeres trabajan tanto como el hombre o, incluso, son ellas las que tienen trabajo transformándose así en las sostenedoras del hogar, el esquema de interpretación freudiano se aplica a ellas tanto como a los hombres. La cultura, hacer todos los días la cultura, sustrae la libido que el hombre (y las mujeres) necesita para su vida sexual. Freud ve el desarrollo de la cultura como el de la eliminación del instinto sexual. «Ya la primera fase cultural, la del totemismo, trae consigo la prohibición de elegir un objeto incestuoso, *quizá la más cruenta mutilación que haya sufrido la vida amorosa del hombre en el curso de los tiempos*»[410]. La cultura, en resumen, sustrae a la sexualidad la «energía psíquica que necesita para su propio consumo»[411]. La imagen adecuada sería la de un pueblo o una clase social enemigo que se arroje sobre otro y lo someta. La cultura sofoca la sexualidad infantil y luego continúa su tarea. Su tarea es la de mutilar la sexualidad para *hacerse*. Así, condena la homosexualidad, la bisexualidad y la heterosexualidad. Freud señala que la vida sexual del hombre se halla en pleno proceso involutivo, como su dentadura y su cabellera. ¿Vemos a Nietzsche en estos planteos? ¿Quién reclamaba la liberación de los instintos, quién hablaba de la sujeción al Estado y a la vida burguesa como la muerte de todo lo sano y lo fuerte que hay en el hombre?

No amarás a tu prójimo como a ti mismo

Freud se incluye pasionalmente en este texto y hasta nos hace saber de sus desalientos o —raramente— de sus pequeños avances. Establece que «la experiencia psicoanalítica» demuestra que las personas neuróticas son las que menos toleran las frustraciones de la vida sexual que impone la cultura. Pero no reaccionan, sufren. Sigue, Freud, en una búsqueda de la que pareciera no saber el final, apenas el sendero, y a veces. ¿Por qué la cultura adoptó este camino, la oposición a la vida sexual? Ha de seguir indagando. Encuentra, así, uno de los postulados centrales de la «sociedad civilizada». Ese que dice: «Amarás al prójimo como a ti mismo»[412]. Es anterior al cristianismo, pero este lo ostenta como «su más encomiable conquista»[413]. Propone, Freud, algo: tener frente a semejante precepto una actitud ingenua, como si nunca lo hubiésemos escuchado. Nos extrañaríamos. ¿Amar al prójimo como a mí mismo? ¿Por qué? «¿De qué podría servirnos? Pero, ante todo, ¿cómo llegar a cumplirlo? (…) Mi amor es, para mí, algo muy precioso, que no tengo derecho a derrochar insensatamente. Me impone obligaciones que debo estar dispuesto a cumplir con sacrificios. Si amo a alguien, es preciso que este lo merezca por cualquier título (…) Merecería mi amor si se me asemejara en aspectos importantes, a punto tal que pudiera amar en él a mí mismo (…) debería amarlo si fuera el hijo de mi amigo, pues el dolor de es-te, si algún mal le sucediera, también sería mi dolor»[414]. Freud avanza.

No solo no debe amarlo, sería injusto que lo hiciera: ¿qué le dirían sus prójimos, que aprecian su amor como una preferencia, cómo podría equipararlos así simplemente con un extraño? ¿Puede alguien decirle a un hijo que ama a un extraño tanto como a él? ¿Lo entendería el hijo? ¿Lo entendería si le dijéramos que hay una ley que me lo impone, ya que me impone amar a todos como a mí mismo? Freud sigue jugando con la ingenui-

dad: el método es poderoso. Las grandes verdades de la cultura raramente toleran las miradas ingenuas. Dice: «¿A qué viene entonces tan solemne presentación de un precepto que, razonablemente, nadie puede aconsejarse cumplir?» Pero no: peor aún. Freud se encuentra con nuevas dificultades: «Este ser extraño no solo es en general indigno de amor, sino que —para confesarlo sinceramente— merece mucho más mi hostilidad y aún mi odio»[415]. ¡Formidable! Freud era un transgresor. Es tan desaforadamente incorrecto que sigue abundando con esta demostración por la que escupe alevosamente sobre el cristianismo y uno de sus preceptos esenciales, ¿como quién? Ni necesitamos nombrarlo. Pero con Freud y con Nietzsche el cristianismo la pasó mal. De todos modos, todos saben que sigue más vivo que nunca. O tanto como siempre. El Papa acaba de decir algo inenarrable: «Occidente está sordo ante Dios». Solucionó todo. No se trata ya del silencio de Dios, se trata de la sordera del hombre. Todo el cine de Bergman, que gira alrededor de ese asunto, *el silencio de Dios*, pudo haberse solucionado con un buen otorrinolaringólogo: «Señor Bergman, no es que Dios no le hablaba. Es que usted está sordo». La imaginación de Papas y teólogos para justificar la infinita ausencia de ese dios que ellos proponen es digna de otras causas. Volvemos a Freud. ¿Por qué, Maestro, ese hombre, ese ser extraño al que el cristianismo lo impele a amar, no solo no merece su amor, sino que merece su odio? La respuesta de Freud —están avisados— explicitará que no tiene en especial estima a sus conciudadanos. Ese «otro» al que le exigen amar «No parece alimentar el mínimo amor por mi persona; no me demuestra la menor consideración. Siempre que le sea de alguna utilidad, no vacilará en perjudicarme (...) Más aún: ni siquiera es necesario que de ello derive un provecho; le bastará experimentar el menor placer para que no tenga escrúpulo alguno en denigrarme, en exhibir su poderío sobre mi persona, y cuanto más inerme yo me encuentre, tanto más puedo esperar de él esta actitud para conmigo»[416]. El otro no solo no es digno

de mi amor (¿cómo podría yo obedecer ese absurdo mandato cristiano?), sino que es, a las claras, mi oponente, mi enemigo, el que buscará, no bien pueda, denigrarme; no debo, pues, ante él, estar inerme, bajar los brazos, debo estar atento, en guardia, se trata de una lucha y no hay piedad. Sigue Freud: «La verdad oculta tras de todo esto (...) es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que solo osaría defenderse si se la atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo [el prójimo, es decir: aquel a quien supuestamente debemos amar o amparar con nuestros valores cristianos, con los que justifican la existencia de la cultura, con la compasión, la piedad, la comprensión y hasta el sacrificio] no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla [Freud conocía el plusvalor que el capitalista extrae del obrero], para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. *Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán después de todas las experiencias de la vida y de la historia?»[417] Se trata de uno de los textos más oscuros, más abiertamente negativos sobre la condición humana. ¿Cómo no incluir este libro de Freud entre los grandes libros de la filosofía? Descarto que habrán detectado ustedes todas las influencias de Nietzsche. Pero Freud va más allá de esas influencias, como todo verdadero pensador. Es inimaginable Nietzsche preocupándose por la explotación obrera. No, Freud ve la totalidad de la existencia y es sobre ella que se pronuncia, condenándola. Textos como este no se escriben en cualquier etapa de la vida. Podemos encontrar poetas de la desesperación con veinte o veinticinco años. Pero seguramente habrá ahí una actitud estética, o un gesto desmedido que derrocha vida, fuerza. Hay que ser fuerte para proponer una estética de la

destrucción. O de la autodestrucción. Hay que ser fuerte para inmolarse. Pero Freud ya tiene setenta y cuatro años cuando escribe las reflexiones sin retorno de este libro. A esa edad se ha visto mucho. Y un hombre se vuelve santo y cree en cualquiera de las formas de la trascendencia (que están para librarnos de los hombres) o mira a sus semejantes y mira en sí mismo y los encuentra ahí, es decir, no se ve distinto de ellos, y entonces dice: «el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor». Era 1930 y los horrores de la Gran Guerra (de «la guerra que habría de terminar con todas las guerras») estaban muy cercanos y el horror de la próxima también. El antisemitismo era moneda corriente en Alemania, el nacionalsocialismo ya había desplegado todas sus banderas y la sensación de una catástrofe era ineludible. Surge, entonces, sin matices compensatorios, la visión oscura de este judío vienés, genial y ya sombrío, tan sombrío como el barro de la historia que pisa, como la Europa en la que escribe y piensa. Define al hombre como «una bestia salvaje que no conoce el menor respeto por los seres de su propia especie»[418]. Para Nietzsche, que pensaba en la raza de señores, esto era bueno, era bueno que el hombre fuera bestial, pero no con los de «su propia especie», o, para decirlo en sus términos, con los suyos, con los de su rango de señores, sino con los gregarios, con los inferiores, con la plebe. Freud lee a Nietzsche y descubre en él muchas cosas, pero las resuelve de otro modo. Igual, la relación es clara. Freud escribe: «las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales», y ahí está Nietzsche. Se nota, no obstante, en el maestro vienés, un desaliento y hasta un cansancio que no vemos en Nietzsche. Freud, a lo largo de todo este ensayo, no encuentra la solución a su planteo. Cree, incluso, que pierde el tiempo, que aburre: «Ninguna de mis obras me ha producido, tan intensamente como esta, la impresión de estar describiendo cosas por todos conocidas, de estar malgastando papel y tinta»[419]. Se vuelve, reflexivamente, hacia la experiencia comunista. «Los comunistas creen haber descubierto el camino

hacia la redención del mal. Según ellos, el hombre sería bueno de todo corazón, abrigaría las mejores intenciones para con el prójimo, pero la institución de la propiedad privada habría corrompido su naturaleza»[420]. Pero, es «verdad que al abolir la propiedad privada se sustrae a la agresividad humana uno de sus instrumentos, sin duda uno muy fuerte, pero de ningún modo el más fuerte de todos»[421]. La agresividad se manifiesta de muchas, demasiadas maneras. Siempre está, siempre surge. Freud habrá de mencionar la intolerancia extrema del cristianismo hacia los gentiles no bien el apóstol Pablo hiciera del amor universal el fundamento de la comunidad cristiana. Y habrá de llegar a uno de sus puntos más hondos con el análisis del comunismo, al que precede de una frase sobre la ambición germana de supremacía mundial y su recurrencia «como complemento a la incitación al antisemitismo»[422]. Pero lo que le asombra, por su ineficacia, es «la tentativa de instaurar en Rusia una nueva cultura comunista que recurra a la persecución de los burgueses como apoyo psicológico»[423]. Se pregunta, aquí, preocupado, «qué harán los soviets una vez que hayan exterminado totalmente a sus burgueses»[424]. La pregunta se la hace, como sabemos, en 1930, el año en que el aparato cultural y político staliniano se consolida, el año en que Stalin prohíbe a Shostakovich, el año en que empiezan las purgas y los campos de concentración. La pregunta de Freud tiene una helada justeza, es precisa como un bisturí. Él sabía la respuesta, hasta tal punto conocía el alma destructiva de los humanos, que no se detiene jamás. *Cuando los soviets terminaron de exterminar a los burgueses, empezaron a exterminar a los comunistas.*

Dostoyevski, Nietzsche, Freud

A esta zona fatal, ineludible de la condición humana, a esta zona tramada por la destrucción, Dostoyevski la vio antes que Nietzsche y antes que Freud. Nietzsche, que no era de reconocer precedentes, que era un profeta, el filósofo del porvenir, escribió de Dostoyevski: «Respecto del problema que aquí se plantea, es importante el testimonio de Dostoyevski, el único psicólogo, dicho sea de paso, que tuvo algo que enseñarme, *constituyendo una de las venturas más sublimes de mi vida*, en mayor grado que el descubrimiento de Stendhal»[425]. ¿Qué les parece? Miren si será grande Dostoyevski como para que Nietzsche (que fue, sin duda, un grande) le reconozca algo así, le reconozca, sin más, haber sido «una de las venturas más sublimes» de su vida. Ocurre que el inmenso novelista de la inmensa tierra rusa, cuya gloria solo Tolstoi puede igualar, aunque, ellos, eran totalmente diversos, y lo que en Tolstoi terminó por ser una aceptación santa del sentido de la vida, en Dostoyevski jamás dejó de ser desesperación, incapacidad lacerante de creer en Dios, lucha sin cuartel entre Aliosha e Ivan Karamazov («Si Dios no existe, todo está permitido», frase que habrá sacudido a Nietzsche hasta la última de sus vísceras), Dostoyevski, digo, escribió en 1864, cuando Nietzsche tenía apenas veinte años y Freud ocho, *Memorias del subsuelo*, el texto impecable del hombre abyecto, que se hunde en su propia abyección y goza con ella, del hombre pequeño, miserable, que caminará todas las tardes por la avenida Nevsky, cruzará un puente en dirección contraria a la de un oficial del zar, siempre a la misma hora, para caminar hacia él, sentir que puede embestirlo, que debiera embestirlo porque, los dos, caminan por la vereda, escueta, aledaña al puente, y el oficial viene hacia él, y están por chocar, y no chocan porque el placer del hombre miserable, del hombre del subsuelo, es bajar de la vereda, prestamente, dejarle paso al oficial, humillarse, todos los días humillarse así y gozar con esa humillación. De este hombre, Dostoyevski escribirá sus «memorias», y lo que este hombre dirá de la humanidad no será prudente, ni agradable.

El «hombre del subsuelo» se describe a sí mismo, se presenta al lector antes de narrarle algunas peripecias de su vida; esa «presentación» tiene la forma de un breve ensayo en que desfilan tanto los temas más opulentos de la historia humana como banalidades y caprichos que parecieran no tener sentido y, casi seguramente, no lo tienen. «Cuando parecía más furioso, la más leve atención, una taza de té, hubiera sido bastante para apaciguarme»[426]. El «hombre del subsuelo» considera a la «conciencia» una enfermedad y dice gozar encenegándose cada vez que piensa en lo «bello» y lo «sublime». No sabemos si el texto es de tono ensayístico o se trata de una verborrea patológica con torrentes de flujo de la conciencia, esa «enfermedad». Pero no es casual que Nietzsche calificara a su admirado escritor ruso de «psicólogo»; el texto abunda en precisiones de ese orden: «Me he pasado la vida mirando a los hombres de soslayo; nunca he podido mirarlos a la cara»[427]. Porque este hombre es un ratón y sabe que es un ratón que está «en su madriguera asquerosa y maloliente»[428]. Desde esa madriguera se atreve a decir sus verdades, las escupe. Pero su escupitajo hiere lo «bello» y lo «sublime», exhibe la insensatez profunda de todos los emprendimientos humanos: «tengo empeño en comprometerme declarando con todo descaro que todos esos admirables sistemas y teorías que pretenden explicarle a la Humanidad cuáles son sus intereses normales, para que, invenciblemente impelida a perseguir su logro, se vuelva al punto generosa y buena, no son para mí hasta ahora más que meros sofismas. Porque sostener la teoría de la renovación del género humano (…) es para mí casi lo mismo que afirmar, por ejemplo, con Buckle, que la civilización suaviza el carácter del hombre, haciéndole, por ende, menos sanguinario y dado a la guerra»[429]. Nuestro hombre subterráneo ya se ha reído de Thomas Henry Buckle, que adscribía, desde la historia, al evolucionismo de Darwin, que escribió un libro defendiendo esta posición y apareció, el libro, en 1864, en Rusia, precisamente cuando Dostoyevski escribía el suyo, es decir, la deslenguada,

irrespetuosa diatriba del hombre del subsuelo. La civilización, nos ha dicho, y lo ha dicho burlándose de Buckle, no sirve para nada, no mejora al hombre ni evita las guerras. ¿Será que las provoca? Escuchemos (porque, aquí, estamos escuchando a un deslenguado extravagante, esperpéntico): «Si la civilización no ha hecho más sanguinario al hombre, este, bajo su influjo, se ha vuelto más rastreramente cruel que antes»[430]. Freud ha leído este texto, no lo duden. Nuestro charlatán sigue embistiendo contra la razón: «Y si ustedes dijeran que también todo —el caos, las tinieblas y la maldición— se puede calcular aplicando una tabla matemática y que, con un anticipado cómputo de probabilidades, todo esto se puede evitar, permitiendo así que la razón retome las riendas, entonces el hombre fingiría y se haría el loco para, una vez perdida la razón, poder mantenerse en sus trece»[431]. ¿Cómo, se pregunta, habrán de convencerlo de algo tan absurdo, cómo habrán de convencerlo de que «dos y dos son cuatro»? Si dos y dos son cuatro, ¿dónde queda mi libre albedrío? No, el hombre no es el de la aritmética, no es el de la escuadra, no es el de la lógica. Porque: «Que el hombre propende a edificar y trazar caminos es indiscutible. Pero ¿por qué se perece también hasta la locura por la destrucción y el caos?»[432] Todo es más complejo: Reconozco que lo de dos y dos son cuatro es excelente cosa, pero de eso a ponerlo por las nubes… ¿cuánto mejor no es esto otro de dos y dos son cinco?»[433] Es mejor. Pero lo es porque hunde su verdad en la dimensión turbia, oscura del alma humana: «seguro estoy de que el hombre no dejará nunca de amar el verdadero sufrimiento, la destrucción y el caos. El sufrimiento es la única causa de la conciencia»[434]. Y hasta la con-ciencia es superior a eso de dos y dos son cuatro. «Después de dos y dos son cuatro ya no queda nada (…) Solo nos resta amurallar nuestros cinco sentidos y abismarnos en la contemplación (…) salvo que todavía podemos flagelarnos a veces a nosotros mismos, y esto siempre reanima. Por retrógrado que esto resulte, siempre es mejor que nada»[435].

¿Qué leyó Freud aquí? «Dos y dos son cuatro» es la cultura. Al someternos a ella, al anular nuestras pulsiones instintivas para crearla, aniquilamos «nuestros cinco sentidos». Esto lleva al sadismo. Pero el paso que sigue al sadismo es la autodestrucción: «todavía podemos flagelarnos un poco a nosotros mismos». Y cuando Dostoyevski dice, de la historia, que se puede, de ella, afirmar lo que se quiera menos «que es prudente», ¿no está cuestionando el planteo teleológico hegeliano? ¿Qué es una historia «no prudente» sino la historia de ruinas que ve el Angelus Novus de las Tesis de Benjamin?

También Roberto Arlt y, desde luego, todos los boedistas leyeron y amaron a Dostoyevski. Tengo para mí que muchos rasgos de Erdosain están inspirados en el hombre del subsuelo. En el personaje de Arlt existe el deseo de emerger del abismo, de esa vida mediocre, de todo cuanto lo hunde en la insignificancia. Se le ocurre acudir al crimen, matar: todos los Códigos de la historia, entonces, habrían sido escritos para él. Pero la idea del crimen —que lo llevaría a ser reconocido por la cultura— lo acobarda. Esa pulsión se le invierte, se le vuelve sadismo, se le vuelve suicidio.

Clase 21

Heidegger, *Ser y tiempo*

En una cita que Freud hace de Nietzsche revela la estima (muy alta) que de él tenía: «Entrevemos cuán acertadas son las palabras de Nietzsche: en el sueño "sigue actuándose una antiquísima veta de lo humano que ya no puede alcanzarse por un camino directo"»[436]. No vamos a seguir avanzando sobre el texto de Freud *El malestar en la cultura*, pues lo que queríamos señalar —la presencia de Nietzsche en su pensamiento— creemos que está logrado. Freud, él sí, continúa avanzando y ofrece toda una concepción del mundo. Trata las cuestiones relativas al sadismo, el instinto de agresión, el yo, el super-yo, el ello y, por fin, instaura su célebre dualismo: *eros* y *pulsión de muerte*. La conclusión del breve y más que valioso texto no es —por usar una expresión de Freud— un «arrorró del Cielo». Freud confiesa no poder ofrecer consuelo alguno a sus contemporáneos: «Pues en el fondo, no es otra cosa lo que persiguen todos: los más frenéticos revolucionarios con el mismo celo que los creyentes más piadosos»[437]. Acaso sea posible que el desarrollo cultural pueda «hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción»[438]. Pero no deja de observar algo que cada vez se ha tornado más terrorífico: el dominio de los hombres sobre «las fuerzas elementales» y la creciente capacidad para exterminarse hasta el fin[439]. Y concluye: «Solo nos resta esperar que la otra de ambas "potencias celestiales", el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas ¿quién podría augurar el desenlace final?»[440]

El ser-ahí y la intencionalidad

La presencia de la pulsion de muerte era muy poderosa en el momento en que Freud escribe su texto. Estaba por todas partes. Estaba en el fascismo mussoliniano. Y estaba, sobre todo, muy visiblemente, en las bandas nazis de las SA que recorrían Berlín y todas las ciudades de Alemania persiguiendo judíos, políticos opositores, escritores, artistas de todo tipo y periodistas. La debilidad de la República de Weimar era ostensible y nada parecía detener el ascenso de Adolf Hitler a la Cancillería del Reich. Tres años antes del texto Freud, un joven filósofo alemán de provincias —vivía en Friburgo y jamás habría de mudarse de ahí, ni siquiera cuando le ofrecieran el rectorado de la Universidad de Berlín— publicaba uno de los grandes libros del siglo xx y uno de los textos filosóficos fundamentales de la historia de esa disciplina, *Ser y tiempo*. Habría de transformarse en el filósofo más importante de su siglo, sería seguido por las cabezas filosóficas más destellantes de los años treinta, cuarenta y sesenta. A partir de ahí quedaría instalado como «el último filósofo universal», según lo define Alain Badiou, y actualmente es el centro de los más apasionados estudios y de las más estrepitosas controversias. Fue *Rektor* nacionalsocialista de Friburgo en 1933 y hoy, aquí, en la inquieta ciudad de Buenos Aires, luego de escribir algunas líneas más, iré a un simposio sobre uno de sus conceptos tardíos: *er-eignis*. Sus obras (o mejor dicho: sus cursos) se continúan editando y amenazan llegar a un número superior a los sesenta tomos, si es que ya no los pasaron. Leerlo es obligación. Leerlo es, siempre, «estar al día». Leerlo es manejar los códigos ya instalados de un saber, la filosofía, del que en buena medida se ha apoderado. A través de Jacques Derrida y los deconstructivistas se ha adueñado de la academia norteamericana. Y los franceses le rinden culto. En 1989 apareció un libro que reveló sus vinculaciones —ocultas por sus adeptos— con el nazismo: *Heidegger y el nazismo*, de Víctor Farías. Antes había aparecido

uno de Hugo Ott. Fue el maestro de Jean-Paul Sartre y el de Merleau-Ponty. Influyó en el estructuralismo, el posestructuralismo y el posmodernismo. Para bien o para mal, hay en él mucho de grandeza. No se lo puede juzgar —a favor o en contra— sin leerlo *minuciosamente*. A esa tarea los convoco. Solo algo más: dije que fue el filósofo más importante del siglo XX. También los convoco, entonces, a decidir si fue el más grande.

Tal como aparece en 1927, *Ser y tiempo* está dedicado a Edmund Husserl, maestro de Heidegger, según vimos. La dedicatoria dice: «A Edmund Husserl en señal de veneración y amistad, Todtnauberg, en la Selva Negra, 8 de abril de 1926». Más adelante, en el parágrafo 8, precisamente donde Heidegger explicita el «plan de trabajo» que habrá de seguir en el desarrollo de su libro, hay, a pie de página, un reconocimiento más explícito: «Si la siguiente investigación logra dar algunos pasos hacia la apertura de las "cosas mismas" [la apertura fenomenológica], el autor lo debe en primer lugar a E. Husserl, que, durante sus años de docencia en Friburgo, con su solícita dirección personal y libérrima comunicación de investigaciones inéditas, familiarizó al autor con los más diversos dominios de la investigación fenomenológica»[441]. La dedicatoria a Husserl y la nota de reconocimiento a su enseñanza tienen dos tipos de relevancia: una, política; otra, filosófica. Veamos, ahora, la filosófica: Heidegger se reconoce en la línea de la fenomenología. «Si (dice) la siguiente investigación logra dar algunos pasos hacia la apertura de las "cosas mismas"». *Ser y tiempo* no se propondrá solo eso, pero: ¿por qué no? Ese «ir hacia las cosas mismas» de la *intencionalidad* de la conciencia fenomenológica señala, en Heidegger, un arrojo del *Dasein* hacia el mundo por el cual el mundo «se abre». *Dasein* es el ser-ahí. El «famoso» ser-ahí. *Da* (ahí). *Sein* (ser). Es la traducción que vamos a aceptar porque nos parece la más rica en sus posibilidades. El *Dasein* es el hombre. Lo propio del hombre es ser-en-el-mundo, es decir, estar arrojado hacia el mundo, eyectado hacia él. Esta *eyección* Heidegger la aprendió

junto a su maestro, Edmund Husserl, y es la eyección de la intencionalidad de la conciencia fenomenológica, que está *toda ella* arrojada hacia el mundo. Hemos entrado en Heidegger por el lado de la fenomenología. Es, me atreveré a decir, un comienzo acertado. Y si junto coraje y me atrevo más, diría: un comienzo impecable. El significado político de la dedicatoria a Husserl y del reconocimiento, lo veremos al tratar las cuestiones decisivas de Heidegger con el nacionalsocialismo. Falta mucho.

Lo decisivo, ahora, es exponer con rigor uno de los libros más complejos de la historia de la filosofía, el que estamos exponiendo.

Lateralidad: filosofía y escritura

Como se habrá notado hemos decidido utilizar (para nuestra primera cita) la traducción de Rivera C. y no la tradicional de José Gaos. Les confieso que no tengo una gran predilección por una o por otra. Lejanamente, a inicios de la década del cincuenta (1951), el esforzado profesor Gaos hizo un meritorio trabajo. Solo existía hasta entonces una traducción japonesa de *Ser y tiempo*. Acaso podamos interpretar ese hecho. Tal vez no haya sido una casualidad: se nos anunciaba a todos que la obra de Heidegger era japonés puro y solo a esa lengua, cuya incomprensibilidad compartía, podía ser traducido. Para muchos, aún hoy, *Ser y tiempo* es japonés.

A Gaos se le reprochó, cada vez con mayor intensidad a lo largo de los años, haber traducido muy literalmente algunos conceptos de Heidegger, o, también, intentar crear similares en castellano. Esto habría producido un efecto «terrible» para la lectura del libro: *a la jerga de Heidegger, Gaos venía a añadir la*

suya. Rivera, entonces, confiesa llevar treinta años dictando seminarios universitarios y extrauniversitarios sobre *Ser y tiempo* y esto le ha permitido ver «que el texto de José Gaos es difícilmente utilizable por personas que carezcan del conocimiento de la lengua alemana»[442]. Sin duda, se trata de un hombre al que ciertas cosas le llevan demasiado tiempo. Pudo haber llegado a esa conclusión en solo diez años, por decir una cifra pequeña. Pero no: treinta. «Gaos (afirma) traduce como términos técnicos palabras que son enteramente corrientes en alemán: el lenguaje siempre vivo y elocuente de Heidegger se convierte en una lengua rígida, hirsuta y algo esotérica»[443]. Nos permitiremos disentir. No es culpa de Gaos si el lenguaje de Heidegger es todo eso: rígido, hirsuto (sinónimos: enredado, enmarañado, desordenado) y esotérico. No puedo lanzarme aquí a teorizar en exceso acerca de la filosofía y su expresión lingüística. Pero la prosa de Heidegger tiene gran responsabilidad en las dificultades de aprehender su pensamiento. Se trata de una prosa campesina, o, más exactamente: una prosa que padece de una aridez campesina, torpe y deliberadamente oscura. Muchos filósofos disfrutan con su condición de herméticos. Derrida, por ejemplo. Heidegger, como pocos. Kant solía decir que cierta oscuridad en las ideas nunca venía mal. Lo grave es que la oscuridad (¡ni hablar en Kant, que escribió la *Crítica de la razón pura* con un desdén olímpico por el estilo!) no responde, con frecuencia *solamente* a una actitud deliberada, sino a una cuestión de mala escritura. La mayoría de los filósofos escribe mal. La claridad de las ideas proviene de la justeza de un estilo: de la justeza, del ritmo y de la musicalidad de una prosa. Esto no simplifica lo difícil. Lo que es arduo lo será siempre. Pero una buena prosa allana el camino de su comprensión. Borges decía (hablando de la dificultad de leer a Heidegger) que Heidegger había inventado un dialecto del alemán. En buena medida, es así. Pero la mayor dificultad proviene de la escritura del hombre de Friburgo. Es rudimentaria, no tiene ritmo, no tiene musicalidad, no tiene una estructura que busque

su transparencia y el resultado está a la vista. De aquí que las clases y conferencias de Heidegger tengan otro aliento: era un gran expositor, un brillante pedagogo e hipnotizaba a sus auditorios con las modulaciones suntuosas de su voz. En cuanto a escritura, el filósofo que se ha acercado a la perfección es Sartre. Que era un gran escritor, además de un filósofo. La *Crítica de la razón dialéctica* es un libro difícil, pero lo es por su ambición, por las drogas y el alcohol que Sartre tomaba de un modo ya legendario y por su extensión agobiante. Pero nadie escribió una mejor prosa filosófica que Sartre. En suma, en filosofía, como en todo, si se escribe bien, mejor. Una mala prosa oscurece las ideas, oblitera un acceso que siempre, si se es generoso, debe abrirse, posibilitarse. Una buena prosa, una prosa trabajada desde el conocimiento de la propia lengua, de sus resortes técnico-expresivos, irá, siempre, en busca de la claridad; no hará —insistimos— fácil lo difícil, pero posibilitará su abordaje, sin añadirle opacidades. Volviendo a Gaos: es injusto adjudicarle a él lo que es propio de Heidegger. Pero es totalmente justo señalarle que no hizo nada por solucionar eso, y que le agregó sus propios esoterismos. De todos modos «su» traducción se ha popularizado en lengua castellana (en la medida en que pueda «popularizarse» un libro como *Ser y tiempo*) y siempre se retorna a ella en busca de guiños o aun de «tics» que funcionan ya como claves. Creo —si me lo permiten— que utilizaré su traducción. Lo siguen haciendo, por otra parte, muy serios heideggerianos que escriben en lengua castellana, como, por ejemplo, Cristina Lafont en su libro *Lenguaje y apertura del mundo*.

El *Dasein* y la pregunta por el ser

El problema que plantea *Ser y tiempo* es el más originario del saber filosófico. Es el problema del ser, Hasta ahora el ser ha sido entendido como aquello que está ahí, a la vista, que se da, que está presente. Esto es lo que Heidegger llamará «metafísica de la presencia». También Derrida tomará este concepto. La «presencia» es la objetividad. Las objetividades del mundo nos están presentes. Por otro lado, si estamos hablando de metafísica», convendrá aclarar que el ser supremo de la metafísica, Dios, que es eterno, es presencia incesante, total, evidente. (Entendámonos: hablo de «Dios» como concepto metafísico, que, en cuanto tal, posee esas características). Pero la hermenéutica de Heidegger buscará —entre todas las objetividades del mundo— una muy peculiar, que se distingue de las otras porque se pregunta algo que ninguna de las otras objetividades se pregunta. *Ser y tiempo*, en su parágrafo 8, presenta «El plan del tratado»[444]. Voy a acudir a todos los textos de Heidegger que sean necesarios. El motivo es no solo exponer *Ser y tiempo* sino que ustedes tomen contacto con el lenguaje del libro.

Dijimos que la obra se pregunta por el ser. Pero esta pregunta «es la más universal y la más vacía»[445]. La pregunta por el ser requiere un *anclaje*. *Qué* es el ser, para que no sea una pregunta ociosa, huera, debe formularse *desde* algún ser que se formule esa pregunta. Es decir: necesitamos dos cosas. Necesitamos la pregunta por el ser. Y el *lugar* de la pregunta por el ser. Heidegger escribe: «La pregunta por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero también implica la posibilidad de la más radical individuación en el *Dasein* singular»[446]. El *Dasein* se presenta en *Ser y tiempo* como el «hilo conductor concreto» de la investigación[447]. El ser, cuyo concepto es «universal» —no hay nada más «universal» y «abstracto» que preguntarse por el «ser»—, «no se opone a que nos acerquemos (a él) por la vía de la interpretación específica de un ente determinado, el *Dasein*, que es donde deberá alcanzarse el horizonte para la comprensión y la posible interpretación del ser»[448]. Este ente, el *Dasein*,

es, en sí mismo, «histórico». El *Dasein está* en la historia. Y *tiene* una historia. De modo que su comprensión implicará una interpretación «historiológica». Digámoslo ahora: el *Dasein* es ese ente en cuyo ser «le va» el ser. Que «le vaya» significa que le importa. Tanto le importa que se pregunta por él. Ningún otro ente intramundano (que esté *en el mundo*) se pregunta por el ser. Quien lo hace es el *Dasein*. Si el *Dasein* es, en sí mismo, histórico, esto significa que el *Dasein* está en medio de la temporalidad. Así, la Primera Parte de *Ser y tiempo* será «La interpretación del *Dasein* por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser»[449]. La pregunta por el ser se da *en el tiempo*, que se transforma, de este modo, en su *horizonte trascendental*. Esto es (y recuerden a Kant) que el tiempo es la condición de posibilidad de la pregunta por el ser. Y lo es porque ese ente que se pregunta por el ser es histórico. Ese ente es el Dasein y el Dasein se da en el modo de la temporalidad. Tenemos, así, unidos, los dos conceptos que traman la obra: ser y tiempo. Es el *Dasein* el que los une y posibilita. 1) Se pregunta por el ser. El *Da* (ahí) *sein* (ser) es el ahí (*Da*) del ser (*sein*). Esto significa que *el lugar* en que acontece la pregunta por el ser *(el «ahí» del ser)* es el *Dasein* (el ser-ahí). Abundando: el ser-ahí es el ahí del ser. El ser surge a la problematicidad porque el ente *Dasein* se pregunta por él; 2) El *Dasein* es un *Dasein* histórico. Esto temporaliza la pregunta por el ser. (Retengamos: Heidegger le está entregando, en *Ser y tiempo*, un lugar insoslayable al hombre. *Hay pregunta por el ser porque hay Dasein*). Volvemos a decirlo: es así como los conceptos de «ser» y de «tiempo» estructuran el texto heideggeriano. La originalidad de su planteo reside en unir la problemática del ser con la del hombre: De aquí las aristas existenciales de la obra. De aquí que Heidegger haya sido leído, en los cuarenta, en clave existencialista. No faltaban motivos.

Llego aquí al punto en que debo explicar una decisión que tomé. Hablamos ya de la relación entre escritura y filosofía. Ten-

dríamos que hablar, de un modo tal vez más específico, de la relación entre literatura y filosofía. Al grano: según sabrán algunos de ustedes, me dediqué largamente a la literatura y lo sigo haciendo. Dentro de esos avatares escribí una novela sobre Heidegger, *La sombra de Heidegger*. Ya lo dije en alguna clase. Ahora diré de qué trata la novela. Es la historia de un discípulo de Heidegger, Dieter Müller, un personaje que trabajé con obsesión. Dieter, que es el narrador, lo es por medio de una carta que le escribe a su hijo, no sabemos cuándo, ni dónde. En esa carta, entre otras cosas, le narra lo que fue la aparición de Heidegger en el panorama filosófico de su época. La década del veinte, la República de Weimar, la Universidad de Friburgo. Le narra, también, y muy osadamente, la filosofía de Heidegger. Qué fue —para los jóvenes filósofos alemanes de la época— la lectura de *Ser y tiempo*. Creo, estoy seguro, tan seguro como dispuesto a pagar el precio de cualquier objeción: inmodestia, remisión excesiva a la propia obra y algo más, sin duda, creo, decía, que les resultará útil leer los párrafos que Dieter Müller, discípulo privilegiado de Heidegger (en la novela), dedica a *Ser y tiempo*, entremetiéndolo, además, en el clima turbulento de la época.

Ahí vamos.

Lateralidad: Dieter Müller explica ciertos pasajes de *Ser y tiempo*

Ser y tiempo nos arrojaba a la existencia. Al fin salíamos de Kant o del neokantismo. La relación con el mundo no era una relación cognoscitiva sino existencial. Estábamos arrojados a ese mundo. Éramos en él. Éramos seres-en-el-mundo. Éramos «ahí». Este arrojo abría nuestras posibilidades. Estábamos arrojados

hacia nuestros posibles. Éramos eso que Heidegger llamó *Dasein*. Estábamos arrojados entre los entes. Entre las cosas, entre los objetos. El *Dasein* era el ser-ahí porque solo podía ser un ente intramundano, un ente entre los otros entes. (Años más tarde habría de leer un dilatado ensayo, bien escrito, tal vez demasiado bien escrito, fruto de un discípulo francés de Heidegger. Un literato antes que un filósofo. Esta condición, la de novelista, le entregaba un dramatismo acaso folletinesco a ciertas de sus formulaciones. De este modo, era capaz de decir que el *Dasein* estaba «en peligro en el mundo». Nunca me resultó más que piadosamente aceptable esta frase. No obstante, reconozcámoslo, si uno trata de señalar la enorme diferencia entre el sujeto kantiano y el ser-ahí de Heidegger debe señalar esta condición de peligrosidad, de exposición. ¿Qué arriesga el sujeto de la *Crítica de la razón pura*? Su relación con el mundo lo compromete solo en la modalidad del conocimiento. El sujeto de Kant busca conocer las cosas. El ser-ahí de Heidegger no puede sino arrojarse entre ellas. Su existencia está en juego, no su dispositivo cognoscente. El literato francés sabía decirlo bien: si el ser-ahí compromete su existencia entre las objetividades del mundo, si es uno más entre ellas, si no lo protege el aparato categorial newtoniano del buen Kant, entonces el ser-ahí está *en peligro*. Salíamos de la interioridad pegajosa de la subjetividad francesa: salíamos de Descartes. Salíamos de ese *sujeto* soberbio y solitario que dudaba de todo pero no de sí. La existencia era ec-sistencia porque nos arrojaba al mundo. Aquí, hijo, Heidegger, nuestro Maestro, proponía un despliegue admirable, solo posible desde su genio. Quiero que tengas claro esto: *Ser y tiempo* no es *solamente* una obra existencial, es un libro ontológico. Su pregunta es la grande, única pregunta de la filosofía: la pregunta por el Ser. Dejemos a las ciencias o a la sociología, la psicología, la economía política o aun la teología todas las restantes cuestiones. La filosofía es la decisión de encarar la pregunta por el Ser. El Maestro dirá: «Por qué hay ser y no más bien nada». Y aquí llegamos al que, en mi humilde

juicio, fue para todos nosotros, sus lectores tempranos, el punto heroico de *Ser y tiempo*. El *Dasein*, por su estado de arrojo, era el ser-ahí. Pero el *Dasein* era, también, el ente que en su ser se pregunta por el ser. Ningún otro ente intramundano se pregunta por el Ser. ¿Imaginas a un martillo preguntarse por el ser, a una tenaza, a un avión? La pregunta por el Ser adviene al mundo por el *Dasein*. Así, el *Dasein* es el «ahí» del Ser.

¿Te das cuenta, Martin? (*Nota*: «Martin» es el nombre del hijo de Dieter Müller, quien, desde luego, le puso ese nombre por Heidegger). ¿Adviertes el exquisito lugar en que el Maestro nos ponía? El Ser surge en el mundo porque hay un ente cuyo ser consiste en preguntarse por el Ser. Ese ente es el hombre y es por el hombre que la pregunta por el Ser (la pregunta fundamental de la filosofía) adviene al mundo. Ese ser-ahí, que está *en peligro*, que vive bajo el peligro que implica su *arrojo* entre las cosas, se pregunta por qué hay cosas y no más bien nada. Esto le entrega al hombre (a nosotros, Martin) un lugar central, una dignidad que la filosofía se venía negando a darnos a través de décadas. ¿Recuerdas el cielo estrellado de Kant? ¿Recuerdas a Kant maravillándose por la ley moral en él y por el cielo estrellado sobre él? Recuerda, ahora, la respuesta de Hegel. Despectivo, el maestro de Jena dijo que poco le interesaban las estrellas, «esos granos del firmamento». Que era posible que la Tierra solo fuera un cascote que meramente giraba alrededor del Sol. Pero había en ella, aquí, en la Tierra, algo que valía mucho más que un cascote y hasta más que mil soles. Había un ser metafísico, el hombre, que se preguntaba por el sentido del Universo. A ese orgullo nos lanzó Heidegger. El ser ahí era el ahí del Ser. El *Dasein* es el lugar de la pregunta ontológica. El lugar de la pregunta por el Ser.

Heidegger sabía poner ese orgullo en nosotros. Tempranamente entendimos que el *Dasein*, en los orígenes, entre los presocráticos, se había expresado en griego. Ahora lo hacía en alemán. El alemán era la lengua de la filosofía. Y el *Dasein* era ale-

mán. Ni para el Maestro ni para nosotros fue difícil dar luego el siguiente paso. Si el *Dasein* individual de la ontología existenciaria hablaba en alemán y era alemán, ¿cómo no habría de ser Alemania el espacio del *Dasein* comunitario? ¿Cómo no habría de ser Alemania el lugar del Ser y la encarnación de su destino?

De aquí que esta Carta, que expresa mi tragedia y la tragedia de la gran nación alemana, esté escrita en alemán, la lengua de lo absoluto[450].

El *Dasein* es posibilidad, no realidad

Propongo que este texto —que adelanta muchas cosas— sea estudiado más lateralmente que las otras lateralidades que hemos desarrollado. No doy por sabido ninguno o casi ninguno de los temas que toca. Tal vez nuestra actitud hacia él deba ser lúdica. Se trata de la lectura de Dieter Müller, ¿demasiado entusiasta?, ¿demasiado alemana?, ¿demasiado cercana al nacionalsocialismo, como él lo estaba en ese momento? En todo caso, ahí queda. Podremos volver a ella o no. Creo que tiene algo que solo la literatura puede dar: las ideas encarnadas en un personaje y en una época. Es posible que invoquemos otra vez la presencia, el testimonio de Dieter Müller.

Volvemos a *Ser y tiempo*, tal como lo venimos exponiendo. Dijimos que la originalidad de la obra está en plantear, en unidad, el problema del ser con el del hombre, dentro del horizonte trascendental de la temporalidad. Si *Ser y tiempo* se inicia con un análisis de ese ente que se pregunta por el ser, es decir, el *Dasein*, es decir, el hombre, habrá que encontrar su característica propia. Es la del «poder ser». ¿Qué es lo que «puede ser»? El hombre «puede ser». *Puede ser posible*. Lo propio del hombre es

estar arrojado hacia sus posibles. Observen este punto exquisito: Heidegger es un discípulo de Husserl, es un fenomenólogo, la intencionalidad fenomenológica explota la conciencia hacia afuera, la arroja al mundo. El *Dasein* también está todo él explotado hacia fuera. Está *todo él* arrojado hacia sus posibles. Esto aleja al Dasein de la «metafísica de la presencia». El hombre no es un ser presente. Es un «poder ser». Si fuera una «presencia» sería una «realidad». No lo es. El hombre es *posibilidad*, no *realidad*. Esto guiará el desarrollo expositivo de *Ser y tiempo*. El modo en que el hombre existe es el modo del poder ser, el modo de la posibilidad. El hombre no es, *es posibilidad, está arrojado hacia sus posibles*. El hombre no tiene *esencia*, tiene *existencia*. Lo propio del hombre es *existir*. (Volveremos a encontrar estos conceptos en una muy particular relación que les dará Sartre en su conocida conferencia *El existencialismo es un humanismo*. Lo cual nos permite ver que estamos, en el desarrollo de estos análisis, en el corazón del Heidegger más *existencialista*). Sigamos: el hombre *existe*, pero no existe como algo que ya esté dado. El hombre nunca está dado. El hombre siempre es posibilidad. *El hombre existe en tanto posibilidad*. Si buscamos la etimología de *exsistere* encontramos que señala esta característica: arrojo, posibilidad, «sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad»[451].

Volvamos sobre el ser de las cosas y el ser del hombre. El ser de las cosas era *presencia*. El ser del hombre es *posibilidad*. Al ser de las cosas habitualmente la filosofía le ha dado la condición de *categoría*. Las cosas tienen distintos modos de darse. Esos modos son sus categorías. Pero el *Dasein* también va a tener distintos modos de ser-posible. A estos distintos modos de ser-posible del *Dasein* Heidegger los llamará *existenciarios*. Dejemos aquí planteada una maléfica inquietud: ¿son los existenciarios las categorías del *Dasein*? Si lo son, ¿ha eludido realmente Heidegger al sujeto trascendental kantiano que constituye la realidad a partir de sí? ¿Será por «insuficiencia de lenguaje» (lo dirá Heidegger

más adelante) que *Ser y tiempo* quedó inconcluso o porque Heidegger advirtió que no había logrado salir del sujeto trascendental? Es muy pronto para responder esto.

Vamos al Capítulo II de *Ser y tiempo*. Se trata de dar con el primer existenciario del *Dasein*. Es decir, con el primer modo de su ser posible. Heidegger hace un pequeño repaso y nos lleva a la cuestión. Seguiré, como dije, la traducción de Gaos. Algunos términos, en castellano, ya están muy popularizados por su trabajo y Rivera ha decidido cambiarlos, para mí, sin mayor fundamento. Por ejemplo, en lugar de «ser ahí» pone «estar ahí». Y en lugar de «ser en el mundo», «estar en el mundo». Sé que hay un trabajo suyo en que explica esta decisión. Pero, para nosotros, argentinos, «estar ahí» es un concepto que manejó, y bien, Rodolfo Kush, el autor de *La seducción de la barbarie*. A Rivera, pues, lo utilizaremos ahí donde se muestre claramente superior a Gaos. Ustedes, por lo visto, tendrán que tener, o consultar, las dos traducciones.

«Ser» y «mundo»: un fenómeno dotado de unidad

Escribe Heidegger: «El "ser ahí" es un ente que en su ser se la ha relativamente —comprendiéndolo— a este su ser (…) El "ser ahí" existe. El "ser ahí" es, además, un ente que en cada caso soy yo mismo (…) Pues bien, es forzoso que estas determinaciones del ser del "ser ahí" se vean y comprendan *a priori* sobre la base de aquella estructura del ser del "ser ahí" que llamamos "ser en el mundo". El justo punto de partida de la analítica del "ser ahí" está en la interpretación de esta estructura. La forma misma de la expresión "ser en el mundo" indica ya que con ella se mienta,

a pesar de ser una expresión compuesta, un fenómeno *dotado de unidad*»[452]. Bueno, el texto es tan rico que podríamos explicar gran parte de la obra utilizándolo. Cuando Heidegger dice que el «ser ahí» es un ente que en su ser se las ve con su ser está diciendo algo que dijimos y decimos de nuevo (Heidegger es un maestro de la repetición y deberemos ser eso, *repetitivos*, para explicarlo): al «ser ahí» le importa «su» ser. Se pregunta por él. Se pregunta por el ser y por su ser. El *Dasein* es ese formidable ente, único entre todos, que se pregunta por el ser y se pregunta por su ser. «Comprendiéndolo», dice Heidegger. Hay, en el *Dasein*, una comprensión del ser. Todos sabemos, comprendemos, que hay cosas que son, que hay un ser de las cosas. Que un martillo «es» un martillo. Un avión «es» avión. Una casa «es» una casa. Tenemos una precomprensión del ser. Esta precomprensión lleva al *Dasein* a poner la pregunta por este. Que «el "ser ahí" existe» indica que es un existente. Que no es el sujeto trascendental. Que no se propone «conocer» el mundo. Que su relación con el mundo no es la del sujeto idealista que busca conocerlo. El «ser ahí» no busca conocer. El «ser ahí», ante todo, *existe*. Además de existir el «ser ahí» es un ente que «en cada caso soy yo mismo»: esto marca la singularidad del «ser ahí». *Soy yo mismo*. Todo «ser ahí» es un «yo mismo». Y ahora da Heidegger un paso importante: va a explicitar el primer existenciario del «ser ahí». Recordemos: los existenciarios son los «modos de ser» del «ser ahí». Sigamos: hay una estructura del «ser ahí» «que llamamos "el ser en el mundo"». Tendremos que interpretarla adecuadamente pues es el «punto de partida de la analítica del "ser ahí"». Heidegger dice (ha dicho) que esta expresión «ser en el mundo» está dotada de unidad. Pareciera raro. Pareciera una expresión compuesta. Un «ser» por un lado y este ser «es» en «el mundo». No, de ninguna manera. No hay un «ser» por un lado y un «mundo» por otro. «Ser en el mundo» es una estructura interna del «ser ahí». «Ser en» es un «existenciario». El «ser ahí», como estructura propia, solo pue-

de «ser» como «ser en el mundo». «No hay nada semejante a una "contigüidad" de un ente llamado "ser ahí" a otro ente llamado "mundo"»[453]. Tenemos, entonces: el *Dasein* es un ente al que en su ser le importa su ser. Es *comprensión* del ser. El hombre es el «ahí» (el *Da*) del «ser» (*Sein*). El *Dasein* es ser en la modalidad de «poder ser». Está, así, lanzado a sus posibilidades. El *Dasein*, estructuralmente, es «ser en el mundo». Su «ahí» es el «mundo». Que el «ser» del «ser ahí» sea un «poder ser» es llamado también por Heidegger «proyecto». (Expresión que será primordial en el léxico filosófico-existencial de Jean-Paul Sartre).

¿Qué es el «mundo» en el que el «ser ahí» es? Pasamos al Capítulo III de la obra. No crean que estoy tan loco como para dar la obra capítulo tras capítulo. Pero así es como deberán leerla, quizá porque luego de estas clases, ojalá, tengan ganas de hacerlo. Capítulo tercero, entonces. Se llama: «La mundanidad del mundo». Escribe Heidegger: «"Mundanidad" es un concepto ontológico»... Me detengo. Muchos me han manifestado tener problemas con el concepto de ontología. No tiene mayores misterios: «ontología» es esa disciplina de la filosofía que se ocupa del *ser*. *On* es, claramente para quienes estudiaron griego (y si no: no), un nominativo de un participio. *On* significa «lo que es, lo ente». El «ente» es, sin más, lo que es. Heidegger dirá que esa pregunta «tuvo en vilo» el pensar de Platón y Aristóteles. La pregunta: «¿Qué es "lo ente"?» Esta pregunta fue abandonada. Se pensó, con las centurias, que el ser era indefinible y se abandonó la cuestión. El filosofar de Heidegger —en su primer movimiento y en todo su desarrollo— será restaurar y mantener en vilo esa pregunta. Seguimos: «"Mundanidad" es un concepto ontológico y mienta la estructura de un elemento constitutivo del "ser en el mundo". Pero ya sabemos que este es una determinación existencia-ria del "ser ahí". El "mundo" no es ontológicamente una determinación de aquellos entes que el "ser ahí", por esencia, *no* es, sino un carácter del "ser ahí" mismo»[454]. Hay «mundo» porque hay «ser ahí». El «ser ahí» es ese ente que ha-

ce que un «mundo» exista. Hay «mundo» porque el «ser ahí» es «ser en el mundo». El «mundo» le es relativo al «ser ahí». El «mundo» es el mundo en que el «ser ahí» *es*. O también: si hay un «mundo» es porque el «ser ahí» está arrojado a sus posibles, porque el «ser ahí» es pro-yecto. (Si ustedes quieren —falso: el que lo quiere soy yo, no me voy a amparar en ustedes—, cometeremos la osadía de decir al modo kantiano esto que Heidegger dice y quedaría como sigue: el «ser ahí» es la condición de posibilidad del «mundo»).

Seguimos con el Capítulo III: «La mundanidad del mundo». Pasemos a ver —ahora— cómo es ese mundo que el «ser ahí» abre, torna posible.

Pero no será hoy.

Clase 22

Heidegger, *Ser y tiempo* (II)

Sobre las dificultades que estas clases presentarían todos ustedes fueron advertidos desde muy temprano. Saben que traidor es el que no avisa. Filosofemos brevemente sobre esto: la condición de posibilidad de la traición es el ocultamiento. Todo traidor escamotea algo. Escamotea la verdad. Todo traidor, también, tiene que «decir» algo. O tiene que cumplir una promesa: la de «hacer» algo que nos ha prometido hacer. Cuando el traidor no cumple con lo que ha dicho, decimos que faltó a su palabra. Cuando el traidor no cumple con lo que esperábamos hiciera, decimos que nos traicionó con su conducta. La traición es un acto inesperado. Es una defraudación, dado que, al traidor, le habíamos entregado nuestra confianza. ¿Cómo *no* se traiciona? Tornándose transparente. Si uno es transparente, nada puede ocultar. Muestra todo su juego. Uno, además, puede *enunciar* su transparencia. Decir lo que se propone hacer. Y esto se ha cristalizado en una frase del saber popular: *el que avisa no es traidor*. Hay un aforismo (genial, por supuesto) de Etchenique, el personaje de Fontanarrosa, que dice: «Si un amigo te clava un cuchillo en la espalda, desconfía de su amistad». Es decir, si un tipo le clava a otro un cuchillo en la espalda, no solo lo está asesinando, también lo está «asesinando a traición». Pero si ese mismo tipo le dice al otro: «Mirá, no me queda otra que clavarte un puñal en la espalda», aunque se lo diga desde atrás, le está previniendo su acción. Le está avisando qué va a hacer. Uno muere lo mismo, pero muere avisado.

¿Y todo esto para qué? Buena pregunta porque es hora de terminar con este monólogo intempestivo. Todo esto para decirles: Heidegger es *muy* difícil. Están avisados. Y el que avisa no es traidor. Se van a tener que esforzar mucho para seguir con clara intelección las próximas lecciones. Facilidades, divulgaciones, cero: ya lo saben. No se puede. Ese camino no existe para la filosofía. *Pero…* ¡Ah, pero…! Vale la pena romperse la crisma (o lo que sea que quieran romperse) estudiando a Heidegger. *No se puede entender el siglo xx sin estudiar a Heidegger*. Ustedes creen (los más jóvenes de ustedes, por cuestiones generacionales) que han leído a Foucault o a Deleuze, los psicoanalistas creen saber La-can, los profesores de literatura Derrida, pero no: solo por medio de una intensa lectura de Heidegger podrán conocerlos y hasta desangelarlos un poco. ¡Es tanto lo que han tomado del Maestro! Algunos más, otros menos. Algunos con más talento, otros con menos. *Todos han ido a beber de la fuente «Heidegger»*. Ya veremos también cómo lo han instrumentado políticamente para salir del marxismo. (Algo que ya mencioné varias veces). De modo que aquí estamos. Todo está claro. Las cartas están echadas. El juego empieza. No tratemos de ganarle a Heidegger. No evitemos que nos derrote. Se trata —en un primer *largo* momento— de comprender su pensamiento.

La «mundanidad del mundo»

Vimos que el *Dasein* (que es el «hombre», que es el «hombre» en la modalidad de su arrojo existencial al mundo, en la modalidad de su «ser-ahí» en el «mundo») tiene como *existenciario* —vale decir: como modo de ser de sí mismo, como estructura, como carácter propio— eso que llamamos «mundo». Hay «mun-

do» porque hay «ser ahí». ¿No hay entonces un mundo «fuera» de nosotros? ¿Estamos en alguna nueva forma de subjetivismo? No, el «mundo» del «ser ahí» es el que este organiza como mundo relativo a él. En el mundo hay cosas. Pero si, por fin, entre las cosas existen referencialidades será porque las cosas, para el ser-ahí, son «instrumentos». El «mundo» existe como totalidad de cosas pasibles de ser instrumentadas por el ser-ahí. El «mundo» (al mismo tiempo) existe como totalidad de cosas que se referencian las unas a las otras en la medida en que el ser-ahí hace uso de ellas. Oigan: ¿qué es un martillo si no hay una mano que lo agarre para colgar un cuadro? Es una «presencia». Una cosa. Está «ahí» pero no refiere a nada. Si el «ser ahí» decide colgar un cuadro habrá de agarrar el martillo, referirlo a un clavo, referirlo a un lugar en la pared, referirlo al cuadro que se pretende colgar y… colgarlo. Todo esto ha ocurrido por el proyecto del ser-ahí de colgar un cuadro. De lo contrario, ni el cuadro, ni el clavo, ni el martillo, ni la pared, ni la casa estarían referenciándose. Cito ahora —*muy* de memoria— un ejemplo de Sartre en *El ser y la nada*. Sartre habla del «coeficiente de adversidad de las cosas». Voy a poner un ejemplo extremo, trágico: si yo quiero huir de un lugar que se está incendiando y todas las puertas delanteras están ampliamente abiertas, huiré por ellas *y el candado que está puesto en la puerta trasera no tendrá significatividad alguna, no representará, para mí, ninguna adversidad.* Pero si no puedo huir por las puertas delanteras (o porque son escasas o porque somos, nosotros, los que queremos huir del lugar, demasiados) me arrojaré a huir por la puerta trasera. Aquí, en esta encrucijada, el coeficiente de adversidad de ese candado es *absoluto*. Es mi muerte. Pero, en sí, ese candado es un candado. Ha sido mi imposibilidad de huir por las puertas delanteras y mi pro-yecto de huir por la trasera lo que lo ha transformado en un elemento trágico, de enorme adversidad. Digamos más: el candado, desde una mirada *moral*, es inocente. El culpable es el *Dasein* cuyo pro-yecto lo llevó a ponerlo ahí. El proyecto de ga-

nar más dinero. Dice Sartre: el coeficiente de adversidad de las cosas *no les viene a las cosas por las cosas, les viene a las cosas por el hombre*. El volcán Vesubio puede estallar una y mil veces. Nada pasará si un proyecto humano no construyó a sus pies una ciudad llamada Pompeya, en este caso. Con el Vesubio solo no hay tragedia. Hay la erupción de un volcán solamente: un hecho natural (cósico) entre tantos otros hechos naturales. Pero si un proyecto humano construyó a los pies de ese volcán una ciudad y si en esa ciudad hay seres humanos, el estallido del volcán tiene un elevado nivel de adversidad. Tanto que a eso le llamamos «una tragedia».

Supongamos que en Iraq no hubiera petróleo y que el Imperio bélico norteamericano no lo necesitara para sus industrias y sus infinitos automotores. Supongamos que se abasteciera con *otro* elemento. No habría guerra de Iraq. Supongamos, de nuevo, que en Iraq no hubiera petróleo y Estados Unidos necesitara desesperadamente ese elemento energético. Tampoco habría guerra *en* Iraq. Habría guerra en otro lado. En otro lado en que hubiera petróleo. ¿Qué determina la guerra? ¿El petróleo? El petróleo, por sí, no tiene por qué desencadenar ninguna guerra. Salvo… que un proyecto del hombre lo incluya. Si hubiera lentejas en Iraq, el Imperio (el pro-yecto imperial) no estaría ahí. Es el proyecto el que «abre», el que «ilumina» un ente intramundano. Un objeto, una cosa. Del tipo que sea. Es el hombre y sus proyectos los que otorgan relevancia a las cosas.

Así, la «mundanidad» es un elemento constitutivo del «ser en el mundo». La «mundanidad del mundo» le es relativa al ser-ahí. Insistiendo: «El "mundo" no es ontológicamente una determinación de *aquellos* entes que el "ser ahí", por esencia, *no* es, sino un carácter del "ser ahí" mismo»[455]. Citemos a Vattimo, que dice con claridad esta cuestión: «El hombre está en el mundo siempre como ente referido a sus posibilidades propias, es decir, como alguien que proyecta; y encuentra las cosas, en pri-

mer lugar, incluyéndolas en un proyecto, es decir, asumiéndolas, en un sentido amplio, como instrumentos»[456].

Desde este punto de vista, el «ser ahí» no es un «sujeto» sin mundo, el cual, luego, entrará en relación con el objeto-mundo. Lo hemos dicho pero lo decimos otra vez: el «ser ahí» en tanto «ser en el mundo» no es el «sujeto» de la gnoseología-ontológica kantiana. El «sujeto» kantiano se enfrentaba a un mundo, a una empiria que era *lo otro* de él. El *Dasein* tiene al «ser en el mundo» como existenciario y tiene al «mundo» como ente *constitutivo* del «ser ahí». Acaso sea imperioso marcar esto: al serle el «ser en el mundo» constitutivo al *Dasein*, también lo es el «mundo». Para completar esto necesitamos pasar al tema de las «referencialidades». Una roca nunca está «junto» a un árbol. Solo lo estará si un proyecto humano establece esa «referencia».

Queda cuestionado, así, el concepto de mundo en tanto «presencia».

Las cosas, los objetos no están «presentes». No «son» presencias. No son «objetos» independientes del *Dasein*. Son entes referenciados a sus proyectos. Las cosas «son» cuando un proyecto humano las utiliza en tanto instrumentalidad. «Un útil (escribe Heidegger) no "es" (...) nunca.

Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente "algo para..." Los diversos modos del "para", como el servir "para", el ser adecuado "para", el poderse emplear "para", el poderse manejar "para", originan una totalidad de útiles. En la estructura expresada con el "para" hay una "referencia" de algo a algo»[457]. Todo esto, no lo neguemos, es más que atractivo. ¿Qué sería el «mundo»? Una totalidad de útiles referenciados los unos a los otros por la utilizabilidad que el «ser ahí» hace de ellos. Sigamos citando a Heidegger: «El martillar mismo es el que descubre la específica "manejabilidad" del martillo. A la forma de ser del útil, en que este se hace patente desde sí mismo, la llamamos "ser a la mano"»[458]. Reflexionemos sobre esto: ¿cuál es el ser del útil? ¿Tie-

ne un ser en-sí? ¿Podemos hablar del «útil», en tanto coseidad, como de una cosa en sí? No, jamás en Heidegger. El «ser del útil» es su «ser a la mano». El «ser» del útil le viene al útil por el *Dasein*. Es porque el útil es utilizado por el *Dasein* (es un «a la mano» del *Dasein*) que el útil *es*. En sí *no es*. Solo «es» en tanto instrumentalidad del *Dasein*. Acaso alguno de ustedes piense que mis ejemplos fueron desmedidos al lado de los cotidianos ejemplos que pone Heidegger. Pero no olviden que Heidegger es un hombre que ama eso que Marx llamaba el «idiotismo rural». Es un buen señor alemán y campesino. (Ya veremos la tragicidad de esta inocente frase). Vuelvo a mis ejemplos sobre Irak. ¿Qué «útil a la mano» necesita la Administración Bush o el Imperio bélico-comunicacional para apoderarse del petróleo de Iraq? Volvamos a Heidegger: ¿qué «útil a la mano» necesita uno para colgar un cuadro? Un martillo. ¿Qué «es» el martillo al margen del proyecto del *Dasein* de colgar un cuadro? El martillo *no es*. El ser del martillo es su «manejabilidad». Esta «manejabilidad» es descubierta, abierta por «el martillar mismo». El ser del útil es «ser a la mano». «A la mano» del *Dasein*. Volvamos al ejemplo de Iraq. ¿Qué quiere el Imperio? No quiere —por cierto— colgar un cuadro. Quiere proveerse de petróleo. Necesita un útil. El útil para proveerse de petróleo se llama «misil». El «misil» no tiene un «ser». Es un «ser a la mano». Es un «ser a la mano» para que el Dasein-Imperio (que sería, lo veremos, un *Dasein* comunitario) se provea de petróleo. Ustedes observen qué interesante es esto: semejante objeto, un misil, no es un «objeto». Semejante «presencia», un misil, es una «presencia» en tanto objetalidad. Todos los objetos son «presencias», son «a los ojos», pero no «a la mano». Cuando son «a la mano» es porque el proyecto del *Dasein* los utiliza y los torna significantes. El misil, referenciado al *Dasein*-Imperio que lo instrumentará en su proyecto, es un «ser a la mano». «El martillar mismo es el que descubre la específica "manejabilidad" del martillo», había escrito Heidegger. Bien. Digamos entonces: «El misilear mismo es el

que descubre la específica "manejabilidad" del misil». En suma, lo que antes era una *presencia* de los objetos, se revela ahora como una disponibilidad de los mismos para ser utilizados e instrumentados por los proyectos humanos. Y este es el verdadero ser de las cosas. Las cosas no tienen «ser». Su «ser» es ser instrumentadas y utilizadas por el hombre. Esta instrumentación las hace «algo» que las referencia a «algo» que está referenciado a «algo» y así hasta la totalidad. Lo que nos lleva a la cuestión de los *signos*.

Lateralidad: otra vez Dieter Müller

Dieter Müller se habrá de referir —en un pasaje de la Carta a su hijo— a la utensiliaridad de un objeto. Ese objeto es una pistola Luger. Tal vez nos aclare algo sobre las cosas como «útiles a la mano» que solo cobran significatividad cuando un proyecto del *Dasein* las incorpora. Otra vez le cedemos la palabra. No ponemos su texto entre comillas porque, con ello, queremos indicar que forma parte del nuestro.

Dice así:

Escribo esta Carta con una pistola Luger sobre mi mesa de trabajo. Está aquí, a la mano; es, por el momento, solo un utensilio que espera un proyecto que lo incorpore. Que le dé un sentido, una decisión que lo entregue al espesor de la historicidad. Recuerdo, ahora, y no tomes esto por un divague (aunque, supongo, deberás aceptar, eximir mis erran-cias, tengo derecho a ellas, tengo derecho a todo, incluso tengo el intempestivo derecho a disfrutar del arte de la escritura, al que fui siempre ajeno y el que ahora, tardíamente, se me revela), una clase de Heidegger en un curso sobre lógica, alrededor de 1934, que no hice comple-

to, dado que asistí a unas pocas reuniones impulsado más por la curiosidad que por la avidez de la palabra del Maestro. No me preguntes por qué. Tengo, también y quizá sobre todo, el derecho a olvidar, o a recordar con imprecisión, fragmentariamente. Heidegger dijo algo cierto pero sorprendente, acaso la sorpresa de lo sorprendente residía en que se trataba de un curso de lógica. Habló de Hitler y Mussolini. Lo recordé al hablarte de la Luger. ¿Qué es un objeto sin un proyecto humano que le otorgue un sentido? Le escuché decir: «¿O es más bien que la naturaleza no tiene historia?» Eso era algo que yo tenía resuelto. No hay historia en la naturaleza. Lo que vuelve «historia» la erupción del Vesubio es que un proyecto humano había edificado una ciudad, Pompeya, a sus pies. Si no, esa erupción sería un suceso más de la naturaleza, no un acontecimiento histórico. Heidegger dijo: «Cuando se mueven las hélices de un avión, entonces, en rigor, no "acontece" nada. Pero cuando ese avión es el que lleva al Führer hasta donde está Mussolini, entonces *acaece* historia. El avión deviene historia». Dijo luego que tal vez ocupara en el futuro un lugar en un museo. E insistió en que el ser histórico del avión no tenía relación con el girar de sus hélices, no dependía de ese hecho, que, en rigor, no lo era, sino de la reunión que tendrían el Führer y Mussolini, la cual, ella sí, sería un acontecimiento de la historia. Me sorprendió la tosca facticidad del ejemplo. Puedo, sin embargo, aplicarlo a mi actual situación, cuya *tosca facticidad* no habrá de sorprender a nadie. Ahí, te dije, sobre mi mesa de trabajo, hay una pistola Luger. Acaso sea un objeto con una tradición. Acaso, exageremos, exprese algo del espíritu guerrero de nuestra patria. Pero ahora reposa ahí. No puede, por sí misma, engendrar acontecimiento alguno. Esa posibilidad reposa en mí, el único hombre en esta habitación. Solo yo puedo entregarla a la historia. Solo yo, si la uso. A una historia individual, ciertamente. A una pasión particular, o íntima, si lo prefieres. Pero ¿acaso no todo lo grande se hace en la historia con pasión? ¿Y quiénes entregan su pasión, quiénes viven y

mueren por ella? Nosotros, los hombres. Cualquier uso particular, íntimo, que yo, un hombre entre cuatro paredes, haga de esa Luger hará de ella un acontecimiento de la historia. Sé que ya lo sabes: lo universal se realiza por medio de la particular. Si la dejo ahí, si desdeño su ser «a la mano», la dejo fuera de la historia, totalmente desnuda de significación, entregada a su orfandad de cosa[459].

El signo y la referencialidad

¿De dónde trata de *salir* Heidegger? Trata de salir de la filosofía de la conciencia. De la relación entre sujeto y objeto en la cual el sujeto es el sujeto constituyente y el objeto es el objeto constituido. Si bien Heidegger se asume como un fenomenólogo, considera que la *intencionalidad*, en Husserl, todavía conserva el esquema *constituyente* de las filosofías del sujeto. La *intencionalidad* husserliana ponía al hombre en un mundo del cual la conciencia era fundamento. La conciencia era «conciencia de mundo» en tanto la conciencia intencional fundaba ese mundo. Heidegger cree que, en esto, se conserva el esquema sujeto constituyente-objeto constituido. Propone cambiar. *No parte de la conciencia.* Parte del «estado de abierto del *Dasein*» *(Erschlossenheit).* Este «estado de abierto» «abre» el mundo. El «mundo» es una totalidad de referencias establecidas por el «ser en el mundo» del *Dasein*, el cual, arrojado al «mundo» en tanto «proyecto» se apropia de las cosas en tanto «instrumentos». Pero la «referencialidad» de los instrumentos que son «a la mano» del *Dasein* tiene que estar conducida, indicada, *señalizada* por un ente que sea el fundamento de la referencialidad. Si el mundo es una *totalidad instrumental de entes «a la mano»* tenemos que sa-

ber cómo se refieren los unos a los otros en el interior de ella, de esa *totalidad instrumental*. Hay un tipo especial de ente en el que este carácter de «referencialidad» toma un rasgo *constitutivo: son los signos*. ¡Atención, lingüistas del mundo! Apareció el signo. ¿Qué van a decir los filósofos del giro lingüístico? ¿Qué dirán quienes habrían deseado que *Ser y tiempo* no fuera una obra existencial sino un tratado de semiología que abriera *ya* la hermenéutica del «giro lingüístico»? Veamos: la cosa es fascinante. Si el *signo es* el fundamento de la referencialidad. Si lo que permite que una cosa esté referenciada a otra es el *signo*, ¿para qué toda esa parafernalia del *Dasein*? Habría bastado con señalar que el mundo es un sistema simbólico autónomamente referenciado y que su fundamento es el lenguaje. Esto nos ahorraría toda la ontología existencial del *Dasein*. Miren, aquí hay dos caminos: o el *signo* existe porque el *Dasein* (el hombre, ¿no?) se arroja temporalizadamente al mundo y lo «abre» y «abre» la «mundanidad del mundo» al utilizar los instrumentos, volviéndolos entes «a la mano», y *ahí* surge el *signo* como mero instrumento de referenciación de unos entes a los otros y todo queda fundado en el arrojo temporalizante de ese ente privilegiado que se pregunta por el ser. O sacamos al *Dasein* del medio y partimos de los signos, de las referencias entre ellos, del mundo simbólico que constituyen y ponemos al lenguaje como fundamento de toda la cuestión. *A esto apuntará el segundo Heidegger, el amado por los lingüistas, los posestructuralistas y los posmodernos*. Como sea, en este pasaje de *Ser y tiempo* en que Heidegger analiza el *signo*, los filósofos *post* ya ven el surgimiento del Heidegger que ellos harán suyo.

El signo, en *Ser y tiempo*, es algo así como lo que nos enseña a utilizar los entes «a la mano». Escribe Vattimo: «Ser en el mundo significará ahora no tanto tener relación con una totalidad de cosas instrumentos, como tener ya siempre familiaridad con una totalidad de significados»[460]. No es así. Es lo que Vattimo, que abrazará las tendencias del giro lingüístico, desea. En *Ser y tiem-*

po no hay preeminencia entre los instrumentos «a la mano» y el signo. El signo es un ente que solo tiene la peculiaridad del referenciar. Aquí no hay otra cosa. (*Nota*: Puede consultarse el libro de Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo, el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*[461]. Durante todo el Capítulo primero, «El papel del lenguaje en *Ser y tiempo*», Lafont se enoja con Heidegger por no haber profundizado en la temática del *signo* y, por tanto, no haber superado los temas de la filosofía fenomenológica de la conciencia. Así es, en efecto. *Ser y tiempo* es el libro del *Dasein*, no el del signo. Ya veremos las consecuencias del llamado «viraje», *kehre*, de Heidegger. Las consecuencias de haber abandonado al *Dasein*. Falta). Es necesario recuperar lo central de la ontología existenciaria de *Ser y tiempo*. Se trata de un *Dasein* arrojado al mundo. Este *Dasein* no tiene nada que ver con el sujeto ni con la conciencia. Está en «estado de arrojo» ante el mundo porque es «ser en el mundo». Pero el «mundo» le es privativo al *Dasein*. El «mundo» es un existenciario del *Dasein*. Hay «mundo» porque hay *Dasein*. Hay «útiles», «instrumentos» y «signos» porque hay *Dasein*. El *Dasein* abre el horizonte trascendental. El «signo» es un ente «a la mano» que tiene la función de referenciar. En esto se diferencia de todos los otros entes «a la mano». *El signo nos dice cómo se usan las cosas. Es el manual de referencias del Dasein. El signo, todo él, es pura significatividad. Pero lo es porque es el Dasein quien fundamenta al signo al tornarlo posible por su arrojo al mundo. No es el «signo» el que «precede» al Dasein y lo recibe, fundamentándolo, en un mundo simbólico hecho posible por el lenguaje.*

Bien, un consejo: estudien duro todo esto. Es muy importante. Es el pasaje a las filosofías que se adueñaron del Saber a partir del Heidegger de la *Carta sobre el humanismo* (1946). Todos ustedes tienen una precomprensión del giro lingüístico. Arrasó en la academia argentina de los ochenta y parte de los noventa. Y todavía goza de buena salud. Aquí y ni qué hablar en la academia norteamericana. Los que están solitarios son los tipos como

yo que buscan comprometer al *Dasein* con el lenguaje, pero también con la historia, la lucha de clases, el hambre, la guerra, la pobreza extrema, la tortura, por decir un par de cosas.

La facticidad del *Dasein*

Heidegger —y esto vuelve tan originaria y fascinante a su obra de 1927— señalará que el *Dasein* en tanto «ser en» siempre está incluido dentro de una situación afectiva. Otra distinción con el sujeto puro del conocimiento. El *Dasein* no «abre» el «mundo» como una totalidad de entes u objetos teóricos. El «mundo» que «abre» el *Dasein* es abierto desde una cierta *emotividad*: estamos alegres o estamos aburridos, o no tenemos interés en algo o amamos a alguien o lo odiamos. El *Dasein* siempre está comprometido en una *tonalidad afectiva*.

El ser del *Dasein* consiste en no saber su fundamento. Me parece adecuado utilizar aquí una expresión que Heidegger hará célebre en su *Introducción a la metafísica* (1935). ¿Por qué hay *Dasein* y no más bien nada? El *Dasein*, es cierto, «abre» el «mundo» pero *no es el sujeto trascendental kantiano*. El *Dasein* es un *hecho*. Está en el mundo y podría no estarlo. Esta estructura por la cual el *Dasein* sabe que es pero no sabe por qué es, Heidegger la llamará *facticidad* (*Factizität*).

Veamos bien: el *Dasein* no se funda a sí mismo. Sin *Dasein* no hay «mundo». Pero ¿por qué hay *Dasein*? El *Dasein* no tiene nada que lo justifique. El *Dasein* es un ente «caído». Está «caído» en el mundo (*en el mundo, para peor, de la existencia inauténtica*, como ya pronto veremos), sin nada que fundamente su facticidad. Y esta —digamos— *orfandad* es más profunda porque el *Dasein* no puede sino «ser en el mundo». Pero es «en el mundo»

en estado de arrojo. El *Dasein está* arrojado al mundo. A esto, Heidegger, en alemán, lo llama *Geworfenheit* y Gaos tradujo «estado de-yecto». Es correcto: el *Dasein* está «eyectado» sobre el mundo. De aquí que yo prefiera la expresión «ser ahí» a «estar ahí». «Ser ahí» expresa la orfandad del *Dasein*. Su estado de-yecto. «Ser ahí» sin fundamento, fácticamente, sin saber ni su origen ni su presente. Ni su «dónde» (dirá Heidegger) ni su «de dónde». Está, sí, «abierto», «arrojado». Y este es su estado de-yecto. Su *Geworfenheit*. Este abandono le revela al *Dasein* su finitud. Es cierto que aquí aparece —no más que nunca, sino con gran intensidad— el Heidegger de la filosofía existencial. Ustedes observen que Heidegger está reaccionando contra su maestro, contra Husserl. Su filosofía será la de un ente que se pregunta por su ser, un ente que es «ser en el mundo», que «abre» ese mundo *pero no se fundamenta a sí mismo*. Vive su orfandad. Se le revela su finitud. La conciencia intencional husserliana no padecía todos estos avatares. Intencionaba sobre un mundo, era conciencia de mundo pero no en tanto conciencia existencial. En este punto Husserl permanece atrapado en el trascendentalismo neokantiano: un sujeto que constituye un mundo, pero en la modalidad del sujeto trascendental de Kant, no en la modalidad existencial. El estado de-yecto del *Dasein* no tiene nada que ver con el trascendentalismo kantiano. Este sujeto, a partir de su estado de-yecto, «abre» un mundo en el que él «es», pero no se fundamenta a sí mismo y su tonalidad afectiva ante ese mundo lo lleva a ser *herido* por este. Aquí, en este punto, el «arrojo» (que proviene, desde Husserl a Heidegger, de la intencionalidad de la conciencia fenomenológica) tiene la característica del estado de-yecto. De la *Geworfenheit*. Este estado de-yecto expresa que el *Dasein* no parece ser gran cosa, no tiene el poderío constituyente intocado del sujeto neokantiano; el *Dasein*, en su *tonalidad afectiva*, siente su desvalidez en el «mundo», ese «arrojo» lo hiere, ese «arrojo» lo arroja como un «ser ahí», ahí, desprotegido («en peligro», como dirá Sartre pese a que Dieter Müller no

lo apruebe). No «está» en el mundo, como traduce Rivera, este «estar» remite a una cierta adecuación, el «mundo» sería el lugar en que el *Dasein* es acogido, en que el *Dasein* puede «estar». Y no: el *Dasein* no «está» en el mundo, «es» en el mundo, y lo es en tanto facticidad, en tanto peligrosa e-yectación. No hay len-guaje que lo espere para cobijarlo, fundamentándolo. El *Dasein* existencial se sentiría menos herido si surgiera en medio del mundo de los signos, del universo simbólico. Cuando Heidegger —en la *Carta sobre el humanismo*— dice que el lenguaje es la morada del Ser y el hombre su pastor, todo tiene un aire bucólico en que el *Dasein*, en tanto pastor, ya no abrirá el «mundo», pero tampoco sufre su no-fundamentación, su estado de-yecto, su «ser ahí» —y no su «estar» pastoreando al lado del Ser— en tanto ente intramundano, un ente entre los otros entes que, además, carga con el peso de preguntarse por el Ser, de ser el «ahí» del Ser. Si ustedes piensan que un libro reciente de la reciente estrella del pensamiento alemán, Peter Sloterdijk, se llama *Venir al mundo, venir al lenguaje* acaso sientan, como siento yo, que ese «venir al lenguaje» acoge al *Dasein*. El *Dasein* tiene un «mundo» y un «lugar» al que «venir», el lenguaje. Esto no ocurre en *Ser y tiempo*. *Nada* recibe al *Dasein*, él es pura facticidad y el «mundo» al que es e-yectado tiene que constituirlo él en tanto totalidad de instrumentos «a la mano». Como verán, este *Dasein* in-fundado, este *Dasein* cuya *tonalidad afectiva* lo lleva a sentirse herido por su facticidad (*Factizität*), este *Dasein caído*, este *Dasein* e-yectado al *desamparo*, este *Dasein finito*, cada vez nos resulta más interesante.

Penetramos en el Capítulo IV y nos damos de narices con uno de los análisis más célebres y conflictivos de *Ser y tiempo*. El de la *existencia auténtica*, y la *existencia inauténtica*. La cuestión surge de la relación con «los otros». El «ser con», le dice Heidegger. O «ser relativamente a los otros»[462]. Es un tema que Sartre, por sus excepcionales condiciones de literato, desarrollará brillantemente en *El ser y la nada*. Hasta tal punto, que Heide-

gger, al leer el libro de su colega francés, se concentró sobre todo en esos pasajes. Hans-Georg Gadamer cuenta que andaba con unas cuarenta páginas que había arrancado del libro y que correspondían a la sección del ser-para-los-otros. *El ser y la nada* resultaba para Heidegger y Gadamer «un libro increíblemente difícil de leer»[463]. Algo que, más que un reconocimiento a la hondura del texto sartreano, exhibe una altivez alemana de casi no poder leer filosofía en otro idioma que no sea el propio. (Gadamer, de todos modos, respeta muchísimo a Sartre). Y ya que tomé este pequeño atajo-Gadamer vamos a aprovecharlo para citar lo que piensa de esta sección de *Ser y tiempo* en que nos adentramos. Escribe: «Todos saben que el capítulo de *Ser y tiempo* dedicado al ser-con está considerado, no sin razón, como un excurso ralo o un párrafo como de pasada»[464]. No se equivoca. Raramente alguno de los intérpretes cerradamente eruditos de Heidegger se detiene en este pasaje. Grave error. El pasaje es fundamental. Y lo es, en gran medida, para aclarar o estudiar la relación de Heidegger con el nazismo. Considero que esos «intérpretes sesudos» (que también se pasan «por arriba» la cuestión del nazismo) lo hacen precisamente por eso. Nosotros los vamos a estudiar con detenimiento. Tienen una gran riqueza y sirven para entender el mundo tal como todavía es. (Veremos que la «actualidad» del pensar heideggeriano es considerable).

Sigamos con este mundo del «ser con». Es el mundo en que el «ser ahí» «es» junto con otros «ser ahí». Ningún «ser ahí» está solo en el «mundo». Es hora de ver cómo son las relaciones entre los distintos «ser ahí» en el mundo que han constituido. El «ser ahí» está en el mundo. Pero no es —como parte de la «mundanidad del mundo»— un «ente a la mano». Por decirlo (espero) claro: ese «otro» «ser ahí» que ahí está no es un martillo, ni una tenaza, ni un misil (ejemplo, este, que, desde luego, es nuestro). Escribe Heidegger: «El "ser relativamente a los otros" sin duda es, bajo el punto de vista ontológico, distinto del "ser relativamente a cosas ante los ojos". El "otro" ente tiene él mis-

mo la forma de ser del "ser ahí". En el "ser con" y "relativamente a otros" hay, pues, una "relación de ser" de "ser ahí" a "ser ahí"»[465]. La diferencia entre «el ser relativamente a cosas» y el «ser relativamente a los otros» es, como bien dice Heidegger, «ontológica». Si los «otros» son «otros» «ser ahí», significa que cada uno de ellos es un *Dasein*. Entre el «ser ahí» y las «cosas» existe lo que Heidegger llama *diferencia ontológica*, que es la que se establece entre lo *óntico* (cosas, objetos, entes) y lo *ontológico* (lo relativo al Ser y, en el caso del *Dasein*, lo relativo a «su» ser, a «su» «ser ahí»).

«Todo misterio pierde su fuerza»

El parágrafo 27 (y que me perdonen Gadamer y los intérpretes exquisitos o «no literatos» de Heidegger) es uno de los más serios y atrayentes. Y, también, como dije, uno de los que más material entrega para el análisis de nuestro acontecer presente. Heidegger penetra en el estudio de la «cotidianidad». El capítulo se llama: «El cotidiano "ser sí mismo" y el "uno"»[466]. El *Dasein* tiene, siempre, una precomprensión del «mundo». El *Dasein* surge en un mundo histórico y social. En un mundo con prejuicios. O sea, con juicios ya establecidos. Con valores establecidos. El *Dasein* surge en ese mundo de modo a-crítico. No es capaz de reflexionar sobre él. Ese mundo se le viene encima. Como vemos, Heidegger no desconoce el universo social y político en que surge el *Dasein*. Siempre está ya *dado*. *(Nota:* En estos análisis que hace Heidegger tiene mucho que ver el impacto que la República de Weimar tuvo sobre él. Era un mundo cosmopolita. El mundo que está reflejado en dos grandes películas: *El ángel azul*, de 1930, y *Cabaret*, de 1972. ¿Qué relación hay entre el per-

sonaje de Marlene Dietrich —Lola-Lola— y un libro como *Ser y tiempo*? Lola-Lola es lo vital, lo carnal, lo sexuado. El profesor Immanuel Unrath es —por el contrario— la razón, lo apolíneo. Es una lucha nietzschena la que se da entre ambos. Nietzsche habría amado este film y habría puesto sus fichas, todas, a Lola-Lola. El film es de 1930 y está basado en una novela de Heinrich Mann: *El profesor Unrath*. Habitualmente —con gran torpeza— se interpreta a Lola-Lola como el ascenso vital del nazismo que derrota a la razón encarnada en el profesor, que se somete, primero, a ella y termina finalmente por morir abrazado al escritorio desde el que dictaba sus clases. Pero esta interpretación se da dentro del esquema de «el asalto a la razón». Los nazis serían una pandilla de fanáticos irracionales que habrían sorprendido y avasallado a la prestigiosa cultura y racionalidad alemanas. Aunque no es, por ahora, nuestro tema, está claro que el nazismo fue un fenómeno racional, que puso la razón al servicio de la crueldad y el genocidio. *El ángel azul* expresa el clima de la República de Weimar que irritaba a Heidegger. De esa irritación, que debió ser profunda en un hombre tan apegado a los valores de la tierra, de lo campesino, habrá de extraer todo el análisis de la *existencia inauténtica*. Veamos cómo es).

El «estado de arrojo» del *Dasein*, su «estado de-yecto» se produce, ocurre, se da sobre un mundo que *ya está ahí*. En ese mundo están los «otros». El *Dasein* cae inerme, desvalido sobre el «mundo» de «los otros». Ahí, en esa cotidianidad, el *Dasein* está «bajo el *señorío* de los otros. No *es* él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades del "ser ahí". Mas estos otros no son otros *determinados*. Por el contrario, puede representarlos cualquier otro»[467]. Ocurre que cualquier «otro» puede ser el «otro» y, a la vez, no lo es ninguno. El «otro» es intercambiable. Estamos en medio del anonimato. Estamos (y esto corre por mi cuenta) en medio del cosmopolitismo de la República de Weimar. El mundo de los «otros» en que cae el *Dasein* es un mundo de «otros» que

son «otros» para los «otros». Ninguno es *sí mismo*. Todos forman parte de una masa indiferenciada. Todos forman parte de la *gran masa*. Todos forman parte de eso que —con enorme riqueza — Heidegger llama lo *uno*. El (Das *Man*. Lo «uno» es lo que «se dice», «se hace», «se piensa», «se opina». Todos son lo que hay que ser. «Disfrutamos y gozamos (escribe Heidegger) como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del "montón" como *se* apartan de él; encontramos "sublevante" lo que *se* encuentra sublevante. El "uno", que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad»[468]. Es el mundo del *se*. En francés: *on dit*. El «se dice». Es un mundo muy conocido para quienes hoy vivimos bajo el aplanamiento comunicacional. Aclaremos, de paso, algo: no todos tienen la opinión de Gadamer sobre estos pasajes, aun cuando él diga que son «mayoría». No, son los textos supuestamente más accesibles de *Ser y tiempo*, pero no por eso los menos profundos, menos aún los desecha-bles. Son, para mí, fascinantes y superlativos. Desde el cosmopolitismo de Weimar hasta los comienzos del siglo XXI. El «uno» comunicacional del nuevo milenio. El «uno» de Internet. La despersonalización. La desindividuación. *Harry Potter. El señor de los anillos. Superman. Spiderman*. La globalización. El «uno» lingüístico. El «uno» *fashion*. La TV basura. «Todo lo original (escribe Heidegger) es aplanado (...) Todo misterio pierde su fuerza»[469]. Vivimos, *inauténticamente*, en medio del aplanamiento de todas las posibilidades de ser. Repitamos, para concluir, esa bella línea de Heidegger: «Todo misterio pierde su fuerza». ¿Qué es, sino eso, un mundo sin misterio, el mundo del se?

Clase 23

Heidegger, *Ser y tiempo* (III)

Hay un magnífico ensayo de George Steiner que a los literatos filósofos o a los filósofos literatos nos seduce particularmente. Se llama, a secas, *Heidegger* y es un libro pequeño (quiero decir, de pequeñas dimensiones) que editó Fondo de Cultura Económica entre sus Breviarios. Creo haberlo citado ya. Volveremos a hacerlo, oportunamente.

Vamos a seguir con la temática del «se» (*Man*). Antes, sin embargo, quiero remarcar algo que acaso hemos dicho más de una vez pero merece ser dicho tres, o cuatro o más veces. El «mundo» en que el *Dasein* se «eyecta» es el mundo del *Dasein*. No hay, en *Ser y tiempo*, algo que pueda semejar la idea de un mundo en-sí. El *Dasein* siempre está fundamentando «su» mundo. El *Dasein*, con los otros *Dasein* (con el *Dasein* comunitario, al que llegaremos), fundamenta un mundo en el que él se historiza temporalizándose. El «mundo» es constitutivo del *Dasein*. Es uno de sus existenciarios. El *Dasein* es «ser en el mundo» y porque lo es hay algo que podemos llamar «mundo». Otra pregunta incómoda: ¿es, entonces, *Ser y tiempo* un humanismo? ¿Es el «hombre» el que está sosteniendo con su arrojo la existencia de un «mundo» que no sería posible sin ese arrojo? ¿Qué habría sin el arrojo del *Dasein*? Habría cosas sin un pro-yecto que las relacionara. Sin ser «a la mano» de nadie. No habría temporalidad. Es el estado de-yecto del *Dasein* el que abre la temporalidad. Es la necesidad de la referencialidad la que establece la significación por la cual el «mundo» tiene una totalidad de sentido.

El «mundo» de *Ser y tiempo* es un mundo humano sostenido por el estado de arrojo temporalizante del *Dasein*. A esto bien puede llamársele «humanismo». Sigamos.

El imperio de lo «uno»

Steiner, tal como nos aprestamos a hacerlo nosotros, da relevancia a la temática de la existencia auténtica y la existencia inauténtica. Difiere, pues, de Gadamer. Dejemos que sea Steiner quien nos lleve de nuevo a la temática: «Proyectados en la proximidad con otros, ejecutando y dándole realidad a nuestro propio *Dasein* en tanto ser-con-otro-cotidiano *(…) no llegamos a ser nosotros mismos*. No alcanzamos a existir en y por nuestros propios términos sino en relación, con respecto a otros: es aquí donde la palabra "otros" adquiere el matiz coercitivo de *l'autre* de Sartre (…) La palabra clave de Heidegger es lapidaria y difícil de traducir: el yo se enajena de sí mismo y se vuelve un *Man* (…) Este *Man*, que podríamos traducir como "estado de uno" o "estado de ellos", configura concretamente la relación del verdadero *Dasein* hacia la enajenación y la mediocridad, hacia la lejanía del auténtico ser, hacia la "publicidad" y la irresponsabilidad»[470].

Sigamos. «El "uno" mismo tiene sus peculiares modos de ser»[471]. Esto nos indica que el «se» tiene sus existenciarios. ¿Cómo no habría de tenerlos la existencia impropia? (Nota: Voy a utilizar también «existencia impropia» en tanto es la existencia que no es «propia», que no es la que el *Dasein* asumirá desde sí, sin someterse «al poderío de los otros»). Un existenciario de la existencia impropia es el «término medio». «Este es un existenciario del "uno". Al "uno" le va en su ser esencialmente tal carácter. Por eso se mantiene en el término medio de aquello

que "está bien" (...) Este término medio en la determinación de lo que puede y debe ser intentado vigilar sobre todo conato de excepción»[472]. No hay nada «excepcional» para el «se». El «se» no se arriesga a la excepción. La excepción lo arrancaría del «uno». Y el «ser ahí» —en tanto «ser ahí» «caído» en el «uno»— no quiere ser excepcional. Quiere aplanarse, diluirse en la totalidad enajenante. Importa señalar que el «ser ahí» se eyecta al mundo del «uno». Llega a este mundo «ya constituido» que lo recibe con todo lo que ya está instaurado, aplanado, dicho. A esto Heidegger le llama «caída» (*Verfallenheit*) del «ser ahí». Insistamos: el *Dasein* (el hombre) se eyecta hacia un «mundo» en el que «cae». Preguntemos sin pudor (no hay peores preguntas que las impúdicas): *¿por qué el Dasein «cae» en el mundo?* Porque cae en el mundo del ser anónimo, del ser de todos, del impersonal, de lo establecido, de lo ya dicho, de la muerte de toda posible creatividad. De aquí que cualquier búsqueda de «excepción», que cualquier intento de cualquier *Dasein* por salir de lo «aplanado» y buscar lo diferente, lo propio, lo excepcional, será ahogado por el imperio de lo «uno». ¿Vamos viendo o presintiendo hacia dónde nos dirigimos?

La publicidad

Escribe Heidegger: «"Distanciamiento", "término medio", "aplanamiento" constituyen, en cuanto modos de ser del "uno", lo que designamos como "la publicidad"»[473]. Ocurre que al *Dasein* le viene bien el mundo del «uno». El *Dasein* es impropio porque no quiere riesgos. No hay mayor riesgo que vivir una vida propia, dado que implica un distancia-miento de los otros, asumir una individuación peligrosa, condenada. Implica salir de

la otredad en tanto masificación. ¿Qué pasa con la publicidad? ¿No es un trabajo honorable? Y bueno: no, no lo es. «Esta (la publicidad) es lo que regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del "ser ahí" y tiene en todo razón. Y no porque posea una señalada y primaria "relación de ser" con las "cosas" (…) sino justo por no entrar "en el fondo de los asuntos", por ser insensible a todas las diferencias de nivel y de autenticidad. La publicidad lo oscurece todo y da así lo encubierto por lo sabido y accesible a todos»[474]. Heidegger estaba lejos de imaginar el papel de la «publicidad» en el mundo de hoy. El nuevo milenio lleva al desbocamiento todas las posibilidades alienantes. El poder de aplanamiento es tal que, sin más, es uno de los rostros más constitutivos de las sociedades presentes. La publicidad o —por decirlo más exactamente— el «poder mediático» del «tecnocapitalismo» (utilizo esta expresión de Heidegger, quien fue, en efecto, un crítico impiadoso del capitalismo, y sobre todo en su modalidad monetarista norteamericana) seduce al *Dasein* incorporándolo a un mundo en que todo está decidido. Es cierta la expresión de Heidegger: «la publicidad lo oscurece todo». Pero agreguemos: «lo oscurece todo encegueciéndonos con sus brillos, con sus destellos, su ruido». La publicidad le ofrece al *Dasein* un mundo «ya interpretado». Un mundo de objetos, de valores-objeto, de horizontes-objeto, de cuerpos-objeto. El «ser ahí» ya no toma decisiones. Ya no necesita ser responsable. El «uno» le quita el peso que tiene toda decisión. El *Dasein* decidirá, en cada caso, cómo *se* decide. Todo *Dasein* es intercambiable. «Todos son el otro y ninguno él mismo. El "uno", con el que se responde a la pregunta acerca del "quién" del "ser ahí" cotidiano, es el "nadie", al que se ha entregado en cada caso ya todo "ser ahí" en el "ser uno entre otros"»[475]. El sueño del *Dasein* inauténtico o impropio es exactamente ese: *ser uno entre otros*.

Heidegger retoma esta temática en el punto (B) del Capítulo V. Se trata de sorprender al *Dasein* en medio de la cotidianidad. En medio de la cotidianidad significa, aquí, en medio del

«uno». Del «se». Del *Man*. Escribe: «He aquí la cuestión que se suscita ahora: ¿cuáles son los caracteres existenciarios del "estado de abierto" del "ser en el mundo" al mantenerse este, en cuanto cotidiano, en la forma de ser del "uno"?»[476] Dijimos que el *Dasein*, por su estado de-yecto, «cae» en el mundo del «uno». Este mundo *ya está hablado*. Es cierto que, entre otras cosas, el *Dasein*, como lo dice el título del libro de Sloterdijk, viene al mundo y viene al lenguaje. Pero ¿a qué lenguaje viene? Viene a un lenguaje ya instalado. Viene al mundo de las «habladurías» (parágrafo 35): «Se mienta *lo mismo*, porque se comprende lo dicho en común, en el mismo término medio»[477]. Es el «habla» la que habla. «El oír y comprender se ha aferrado desde luego a lo hablado "por" el habla»[478]. «La comunicación no "comunica"»[479]. No importa la «comunicación». Es más: lo que se «comunica» tiene que ser lo que «todos» deben entender, aceptar, lo común a todos, lo «uno». Lo que *se* comunica. Se habla, se habla, se habla. Se dicen millones de palabras y todas dicen *lo mismo*. Lo que importa «es que se hable. El ser dicho, el "dicho", la frase corriente son ahora la garantía de lo real y verdadero del habla y de su comprensión»[480]. Se habla lo que se habla. Se transmite y se repite. «Lo hablado "por" el habla traza círculos calla vez más anchos y toma un carácter de autoridad. La cosa es así porque así se dice. En semejante transmitir y repetir lo que se habla (…) se constituyen las habladurías. Y por cierto que estas no se limitan a las orales, sino que se extienden a las escritas, a las "escribidurías". El repetir lo que se habla no se funda tanto aquí en un "de oídas". Se alimenta de "lo leído en alguna parte"»[481]. El *Dasein* inauténtico dice lo que se dice y lee lo que se lee. En esto, con los tiempos, se ha retrocedido cada vez más. Cada vez los libros que «hay que leer» son peores. Sobre todo el libro de «autoayuda» o el libro «sabio» de algún gurú mediático o no. Este libro apela a un *saber* que puede tranquilizar la angustia (aún no hemos llegado a este concepto en Heidegger) del *Dasein*.

Lo que ocurre con estos libros (pueden ser los de algún historiador de fulminante éxito en que los *Dasein* impropios creen encontrar lo que «se debe decir» sobre la historia o los de Sidney Sheldon o Isabel Allende o cualquiera de Harry Potter) es que aplanan a sus lectores, los llevan a pensar lo mismo, decir lo mismo, y a leer una y otra vez lo mismo. Heidegger tiene una expresión notable para estos estados de alteridad del *Dasein*, estos estados en que el *Dasein* no dice sino que es dicho. Lo llama «estado de interpretado». Nosotros, los argentinos, estamos en condiciones exepcionales para entender esto.

(Nota importante: No hay que tomar estos textos de Heidegger como textos sociológicos. No tienen nada que ver con la sociología, ni siquiera con un análisis de las costumbres. Pueden haber surgido de la observación de una coyuntura histórica, pero se trata de estructuras ontológicas del *Dasein*. El *Dasein*, en estos ejemplos, *es* en el modo de la inautencidad. Pero *no es* menos que el *Dasein* auténtico. Ni tampoco se trata de un planteo moral. La impropiedad es un modo de «ser en el mundo», del *Dasein* «caído» en el «mundo». El *Dasein* «cae» en el «mundo» y «cae» en medio de un mundo «ya dicho», «ya interpretado», «ya escriturizado». Su tendencia, incluso, es a no salir de ese «mundo», ya que este lo mantiene en el término medio que el *Dasein* siente es su protección).

El «estado de interpretado»

Volvamos a la temática del «estado de interpretado». Acaso en este preciso punto advirtamos —al tener tan cerca los existenciarios que Heidegger trata— por qué *Ser y tiempo* es una *ontología* del *Dasein*. Porque estudia el *ser* de este ente que se pre-

gunta por el Ser. Y existir inauténticamente en tanto «estado de interpretado» es uno de sus existenciarios fundamentales. Seguimos: el *Dasein*, sometido a las habladurías, a lo que *se* dice, a lo que *se* escucha, a lo que hay que decir, a lo que todos dicen, o, en el caso que vamos a tratar, *a lo que los medios de comunicación dicen*, vive, existe en *estado de interpretado*. Uno no interpreta, es interpretado. Uno no piensa, es pensado. Uno no dice, es dicho. Es interpreta do, dicho y pensado por lo *uno*. Lo *uno* es lo que son *todos*. Uno no es uno, es lo *uno*. Un formidable caso de «estado de interpretado» que tenemos en nuestra ciudad-monstruo de Buenos Aires son los taxistas, vulgo tacheros. Hace ya tiempo una radio logra un poderío suficiente como para ser oída en todas partes. En el microcentro, por ejemplo, donde ninguna de las otras se oye o son puro ruido. (La radio es puro ruido, pero esta es otra cuestión, otro enfoque). Los taxistas, la *enorme* mayoría, escucha esa radio. Al principio, la escucha porque es la que se puede técnicamente escuchar. Tiene un alcance enorme. Después muchos la escuchan porque la escuchan los otros. Luego la escuchan porque están de acuerdo con lo que la radio emite. Con su, digamos, «mensaje». No vamos a analizar aquí ese «mensaje». No es relevante El «mensaje» le llega al taxista. Todos escuchan esa radio Todos en poco tiempo, piensan y dicen lo que dice esa radio. Todos piensan y dicen *lo mismo. Están en «estado de interpretado»*. Están «interpretados» por Radio 10, ya que de esta radio se trata. Ocurre que uno suele subir a un taxi. Ocurre que los taxistas de Buenos Aires, contrariamente a los de otras latitudes del planeta, no bien uno entra en el taxi empiezan a hablarle. A contarle su *Weltanschauung*. Su «concepción del mundo». Lo peor de todo es que uno ya conoce esa «concepción del mundo» Tanto, que puede jugarle una broma al taxista. En cierto momento uno lo interrumpe y sigue hablando en lugar de él y le dice exactamente lo que él iba a decir. «¿Cómo lo sabe?», pregunta el taxista. Uno puede decirle: «Porque usted existe impropiamente en "estado de interpretado" por

Radio 10». Bien, esto tal vez nos hará sonreír, pero sin duda es un caso de «estado de interpretado». Hay una corporación de taxistas que piensan todos «lo mismo». Es decir, no piensan. Piensan lo que se piensa Y más exactamente, lo que un medio de comunicación les hace pensar. Para lograrlo, ese medio se comió a los otros con su poder comunicativo Habría que analizar aquí si el taxista adhiere a una ideología o al medio que más llegada tiene. Pongamos que mañana compra Radio 10 una secta satánica. Tendríamos que entrar a los taxis con azufre y crucifijos O la compra una asociación gay, ¿qué sería entonces del inveterado machismo de los taxistas?

La «avidez de novedades»

El estado-de-abierto del *Dasein* que se eyecta como «caída» en medio de un «mundo» ya constituido como cotidianidad tiene otro fenómeno de expresarse, además de las habladurías. Si estas son una degradación del lenguaje, «la avidez de novedades» (que es el nuevo «modo de ser» del *Dasein* en la cotidianidad) es una degradación del «ver». ¿Qué es el «ver»? Está posibilitado por el «estado de abierto» del *Dasein*, que, en el «ser en» se encuentra «iluminado» por su arrojo auténtico. Pronto vamos a ver las «posibilidades» del «ser ahí», pero digamos —ahora— que en tanto el «ser ahí» se apropia de los entes en base a sus genuinas posibilidades, esta «apropiación» se basa en un «ver» los entes, y este «ver» se basa en la autenticidad del «arrojo». Pero hay otro modo de «ver» los entes que se da en la cotidianidad del «ser ahí». «Designaremos esta tendencia con el término *curiosidad [Neugier],* que tiene la característica de no limitarse solamente al ver, sino de expresar una tendencia a una

forma particular de encuentro perceptivo con el mundo»[482]. En lugar de «curiosidad», como pone Rivera, Gaos ha popularizado la «avidez de novedades». ¿Qué es esto? ¿Qué es la «avidez de novedades» que implica una degradación del «ver»? Se trata, según ha dicho Heidegger, de «una forma particular de encuentro perceptivo con el mundo». Él mismo se formula la pregunta: «¿Qué hay de esta tendencia al solo percibir? ¿Qué estructura existenciaria del "ser ahí" resulta comprensible gracias al fenómeno de la avidez de novedades?»[483] La avidez de novedades solo "busca lo nuevo" para saltar de ello nuevamente a algo nuevo (...) De aquí que la avidez de novedades se caracterice por un específico "no demorarse" en lo inmediato. De aquí que tampoco busque el ocio del demorarse en la contemplación, sino la inquietud y la excitación por parte de algo siempre nuevo y del cambio de lo que hace frente»[484]. Nuestros ejemplos de hoy son más poderosos de los que Heidegger tenía. Supongamos que uno recibe el diario de la mañana. El *Dasein*-tipo desayuna y lee el diario. En el diario las «novedades» están desperdigadas en la primera plana, y hasta anunciadas en ella. Podemos ver: un atentado en España, y aquí la foto nos exhibe diez o quince o veinte muertos. Al lado, la foto de un político que habla de las virtudes republicanas, de las cuales el Gobierno carecería. Arriba una liebre clonada que, dicen, se habría suicidado, abriendo dudas sobre la clonación: ¿incitará al suicidio?

Luego, inevitable, una actriz o una modelo en «estado de abierto», pero no como el *Dasein*, sino, digamos, como están en «estado de abierto» las modelos que modelan ropa interior en los diarios y en todas las vidrieras de la ciudad de Buenos Aires. (Nota: un «estado de abierto» que impotentiza a todo *Dasein-porteño* abrumado por tanta belleza inalcanzable, dado que la publicidad le presenta al *Dasein* un mundo fascinante que no será suyo, mujeres bellísimas que no serán suyas. ¿Qué le presenta la publicidad al *Dasein*? Lo extremadamente deseable y lo extremadamente imposible. O lo posible para pocos). La foto del

atentado en España era horrorosa, tenía cadáveres, sangre, cuerpos de niños mutilados, madres llorando, gritando. Esa foto acaso pueda conmovernos, acaso nos detengamos en ella. Pero no. Nuestra «avidez de novedades» traslada nuestro «ver» a otra foto. La pequeña emocionalidad que se insinuó con el cadáver del niño del atentado se diluye tan pronto como se formó. En verdad, lo que aquí ocurre es que el «mundo» en que el *Dasein* nuevo milenio «es» está ya organizado para la «avidez de novedades». Es el universo de la «avidez de novedades».

El *Dasein* inauténtico no tiene «paradero». Este es otro «carácter esencial» de la «avidez de novedades». No tiene paradero porque no se detiene en nada. «La avidez de novedades es en todas partes y en ninguna»[485]. Supongamos el *shopping*. Ni hablar. Pero quizá debamos acudir a ejemplos menos notorios. Los hay pocos. Lo que nosotros estamos agregando al texto de Heidegger es que el *Dasein*-tercer-milenio se eyecta en un «mundo» en que todo está preparado para la avidez de novedades. La «avidez de novedades» lleva al «consumo». Todo tiene que ser «novedoso». «Este verano se usan los escotes». «Este invierno, la falda ancha». «Vuelven las poleras». Siempre hay que saltar de un lado al otro. «Ya no se veranea en Santa Verdurita, ahora se veranea en Arena Dorada». Escribe Heidegger: «Las habladurías rigen también las vías de la avidez de novedades, diciendo lo que se debe tener leído y visto. El "ser en todas partes y en ninguna" de la avidez de novedades está entregado a la responsabilidad de las habladurías. Estos dos modos de ser cotidianos del habla y del ver no se limitan a ser, en su tendencia a desarraigar, "ante los ojos" uno junto a otro, sino que *el un* modo de ser arrastra *el otro* consigo»[486]. Para Heidegger, la «falta de paradero» será uno de los peores destinos del *Dasein*. El *Dasein* necesita detenerse, arraigarse. La errancia es la falta de paradero y la falta de paradero es la incapacidad de detenerse de la «avidez de novedades», su ir de una cosa a otra, su constante errancia. ¿Qué determina la «avidez de novedades»? Que el *Dasein* man-

tiene una relación inauténtica con las cosas. Que vive en un mundo que él no «abre», sino que lo acepta, sin darse cuenta, «cerrado». Todo se le da. Todo se le dice. *Se* le dice lo que hay que leer. *Se* le dice lo que hay que ver. *Se* le dice lo que hay que vestir. Las novedades «vienen» hacia el *Dasein*. El *Dasein* «cae» en ellas pero ellas lo atrapan y deciden por él. No hay un solo acto verdadero del *Dasein*. Vive —como sabemos— en «estado de interpretado».

Hay, creo, algo que falta en el análisis de Heidegger. El «mundo» en que «cae» el *Dasein* inauténtico (todo *Dasein* es, en su «caída» al «mundo», inauténtico) es un mundo de estructuras de poder político y económico. Si los taxistas escuchan Radio 10 y viven, por medio de ella, en «estado de interpretado», esto ha sido posible por un grupo empresarial que compró esa radio para emitir un determinado proyecto político. Las «novedades» que se me ofrecen son las del Poder. Los libros que *se* leen son los de las editoriales más poderosas. El cine que *se* ve es el cine de Hollywood. En las «habladurías» se deslizan las «verdades» del Poder. Las «habladurías» se crean. Si yo tengo un multimedio y publico una noticia en mi diario, luego la comentan mis radios, a la noche hay un debate en mi canal de televisión, el *Dasein*-recipiente se va a dormir habiendo escuchado durante todo el día las «habladurías» que construí para él y para todos los otros *Dasein* de mi país.

Las «habladurías», los totalitarismos y la democracia

Steiner escribe: «Estas observaciones escritas, o más bien, publicadas en 1927, se cuentan entre las más profundas y despiada-

das que se han hecho sobre el comportamiento del "uno" bajo el totalitarismo»[487]. Y más adelante define al capítulo del *se* como un «devastador análisis del periodismo y de la expresión de los medios de comunicación masiva»[488]. No: no es *del todo* así. Las observaciones de Heidegger rigen en la «democracia»; En el Estado liberal. En el sistema del neoliberalismo del siglo XXI. En una sociedad totalitaria hay menos «novedades» que en una sociedad capitalista y democrática. Aquí, la alienación por medio de la mercancía es mayor, es más profunda. La «aplanación» del totalitarismo es de otro modo. Todo está «aplanado» en la unidad. En el mundo que describe Heidegger (el mundo caótico de Weimar) el «aplanamiento» se da en la diversidad. Las «habladurías» hablan de todo y eligen lo *uno*. Pero no lo elige el Estado autoritario. Las «novedades» no existen en los regímenes totalitarios. La variedad infinita de mercancías que me permite no detenerme en ninguna y pasar, *ávidamente*, de una a otra se da en el mercantilismo capitalista. Muy pronto, bajo el régimen hitleriano, las «habladurías» terminarían. Habrá *una sola* habladuría: la palabra del Führer. No habrá avidez de novedades. Habrá un solo pueblo, un solo Reich y un solo Führer. La potente descripción heideggeriana se aplica mejor en los regímenes democráticos que dominan por el desborde, por el exceso, por el barullo. Es en la sociedad de mercado donde las empresas se esfuerzan, mediante la publicidad, en imponer al *Dasein* sus productos. En despertarle la necesidad de los mismos. Y cada una de estas empresas pertenece a un *holding* que es multinacional, que mueve capitales incalculables y tiene poderío sobre los gobiernos de los países en que se instala. Las editoriales que determinan lo que *se* lee, las revistas de modas que deciden lo que *se* usa, los diarios que imponen lo que *se* piensa, las radios y las televisoras que ofrecen lo que *hay* que ver, lo que *se* discute, lo que *se* debate, la agenda de todos los problemas posibles de un país, pertenecen a sectores del Poder nacional y multinacional. Imponen las palabras que el *Dasein* inauténtico empieza a usar. Analicemos algu-

nas de las impuestas entre nosotros en los últimos tiempos: «hegemonía», «republicanismo», «setentismo», «derechos humanos», «pauta publicitaria», «superpoderes», «confrontación», «Mercosur», «libertad de prensa», «seguridad», etc. Todas ellas han salido de un órgano de poder. Por un proyecto de poder. Por una confrontación de poderes. Entre toda esta estridencia el *Dasein* deberá buscar su existencia propia, auténtica. ¿Cómo resolverá Heidegger la cuestión? La que, por supuesto, a él le interesa. Porque de otras (que tratará muy bien Michel Foucault, un maestro en el análisis de las relaciones entre el poder, el lenguaje y, por fin, la verdad) no parece haber tomado registro. Acaso debamos hacer una pregunta que ya hizo Pierre Bourdieu: *¿Hay una política en la ontología fundamental?* Por de pronto, ya que hemos entrado en el tema, no faltan quienes señalan que el antisemitismo de Heidegger se sublima en el concepto de «errancia» con que caracteriza a las habladurías y a la avidez de novedades. Cuando dice que la «avidez de novedades» se define por un «no demorarse» en nada. Cuando habla de la «falta de paradero» o del «desarraigo» del «ser ahí» cotidiano, cuando, a ellos, les opone la capacidad del *Dasein* auténtico de «demorarse», «detenerse», «arraigarse» en lo verdadero, tener, en suma, una *Heimat*, patria, estaría condenando, como profundamente *inauténtica*, la «errancia» propia del judío. El judío, por su condición de *Dasein*-errante, jamás alcanzará una relación «abierta» con los entes, jamás se les «abrirá» «demorándose» en ellos, «arraigándose», porque su «ser» es la «errancia». Así, Bourdieu hablará de «las implicancias políticas de la filosofía heideggeriana». Y especifica: «el antisemitismo, sublimado en condenación de lo errante»[489].

En el parágrafo 37, Heidegger analiza un tercer «modo de ser» del *Dasein* inauténtico. Es lo que llama «la ambigüedad». Tenemos, para entrar en ella, que delinear cuál es el modo del «ser auténtico» (*Eigentlichkeit*). Se trata del *Dasein* «auténtico» o del *Dasein* que se da en el modo de la «propiedad». Del *Dasein*

«propio» (*eigen*). Es «propio» porque su estado de-yecto expresa su poder-ser que es su *posibilidad*. El *Dasein*, dijimos, no es realidad, es posibilidad. Cuando el *Dasein* se «abre» a las cosas según su más propia posibilidad las cosas se le «abren» al *Dasein*. Aquí, el *Dasein* puede «elegirse». Puede no someterse al mundo del *se* y encarar sus posibilidades desde sí, desde su propia posibilidad. El «mundo» al que llega el *Dasein* es el mundo del *se* (gran análisis de Heidegger este), pero el *Dasein* puede salir de él eligiéndose en un arrojo a sus posibilidades. Un arrojo que exprese su posibilidad más propia. Veremos muy pronto (es nuestro próximo tema) que eso que decide más hondamente la autenticidad del *Dasein* es su actitud ante la muerte, que será, según vimos al principio de estas clases, la posibilidad de todas sus posibilidades o la imposibilidad de ellas, ya que no hay posibilidad que no tenga, como imposibilidad propia, la posibilidad de la muerte.

La «caída» del *Dasein*

Quiero detenerme brevemente en algo: dije, al pasar, que era un gran análisis de Heidegger el que afirma que el *Dasein* «cae» en el mundo del *se*. Cae en un mundo ya decidido. Es un pasaje francamente existencial. Y tiene algunas reminiscencias teológicas. Nadie puede hablar de «caída» sin remitir al Génesis. ¿Por qué «cae» el *Dasein*? Porque no puede evitar llegar a un mundo inauténtico en el que deberá conquistar su autenticidad. De esta forma, Arturo Leyte, un hondo estudioso de Heidegger, dirá: «En realidad, el *Dasein* no es culpable de nada o lo que es lo mismo, es solo culpable por existir»[490]. ¿Recuerdan al Calderón de la Barca de *La vida es sueño*? ¿Recuerdan el monólogo de Se-

gismundo? ¿Re cuerdan a Segismundo diciendo?: «¿Qué más os pude ofender para castigarme más?/ ¿No nacieron los demás?/ Pues si los demás nacieron/ ¿Qué privilegios tuvieron que yo no gocé jamás?/ Aunque si nací ya entiendo qué delito he cometido/ Bastante causa ha tenido/ Vuestra justicia y rigor/ Pues el delito mayor del hombre/ es haber nacido». Cité de memoria, ojalá ella, vieja aliada mía, no me haya fallado. Y si falló no creo que haya sido en lo sustancial. ¿No es formidable el monólogo de Calderón? Viene de lejos la filosofía de la existencia. El monólogo de Segismundo tiene la misma densidad y hondura que el de Hamlet, pero tiene menos prensa.

Vuelvo al análisis de la «ambigüedad». Seré breve: «Cuando en el cotidiano "ser con otro" (escribe Heidegger) hace frente aquello que es accesible a todos y sobre lo que todos pueden decirlo todo, *pronto ya no cabe decidir qué es lo abierto en un genuino comprender y qué no*. Esta "ambigüedad" no se extiende solamente al mundo, sino en la misma medida al "ser con otro" en cuanto tal e incluso al "ser" del "ser ahí" relativamente a sí mismo»[491]. Para salir de la ambigüedad tenemos que decidir qué es lo «abierto» en un acto «propio» del *Dasein* y qué no. El mundo de la «ambigüedad» es un mundo de *Dasein* enfrentados. En el *se* todos queremos saber más que los otros, ver más que los otros, tener más que los otros, estar informados mejor que los otros. «Cada cual (escribe Heidegger) está inicial e inmediatamente al acecho del otro, de qué hará y qué dirá. El "ser con otro" en el uno [en el *se*, en la impropiedad, en la vida de lo inauténtico] no es en absoluto, una apretada pero indiferente compañía, sino un tenso, pero ambiguo acecharse uno a otro, un secreto aguzar los oídos mutuamente. Tras la máscara del "uno para otro" actúa un "uno contra otro"»[492].

El *Dasein* tiene que salir de las encrucijadas que le propone el *se*. Tiene que salir de su «caída». La «autenticidad» tiene que conquistarse. Observemos que ciertas puntas del análisis de Heidegger son muy útiles para nuestro severo presente. Si el *Dasein*

«cae» en un mundo «ya interpretado» es porque «cae» en el mundo de la publicidad. En ese mundo «caemos» todos. ¿Cómo lograr nuestra existencia auténtica? Asumiendo nuestro estado de-yecto. Lo primordial de la *ec-sistencia*, que era un estar arrojado al mundo en tanto *poder-ser*. Este «poder-ser» es mi poder, ser posible. Mi poder-ser posible es arrojarme a mis propias posibilidades. Recuperar el lenguaje que me robaron las habladurías. No entregarme al vértigo de la «novedad». Y salir de la «ambigüedad» en la cual no sé si algo es auténtico o no lo es. Puedo, no obstante, saberlo. Soy auténtico cuando me «abro» a las cosas desde mis más propios proyectos. Yo soy proyecto. Si soy proyecto es porque soy *mi* proyecto. Si soy mi proyecto es porque no soy el de otros. Comprendemos, así, que si el *se* es inauténtico es porque su proyecto nunca *es suyo*. Siempre es un proyecto de *otro*.

El «proyecto decidido» de la existencia auténtica

Desearía someterlos y, sí, someterme a un repaso de estos análisis. Recuerden el texto que, más atras, cité del *Nietzsche* de Heidegger: «Se ha dejado incluso aquello que para más de un lector pueda resultar conocido, e incluso sabido, *porque en cada cosa sabida se oculta aún algo digno de pensarse* (…) Las repeticiones quisieran brindar la oportunidad de que continuamente vuelvan a pensarse unos pocos pensamientos que son determinantes de la totalidad»[493]. De modo que… *one more time*.

Recordamos que en el «mundo» del *Dasein*, en eso que Heidegger llama «la mundanidad del mundo», la *cosa* no es nunca simple presencia como en el pensamiento de las filosofías cons-

tituyentes (relación sujeto-objeto), la *cosa es* instrumento. Solo puedo apoderarme de la cosa si la incluyo dentro de un proyecto *propio* de existencia. Citemos a ese prolijo, obsesivo discípulo de Heidegger que es Vattimo: «… la inautenticidad del *se* consiste en el hecho de que el suyo no es nunca un verdadero "proyecto"; las cosas de que habla el *se* no son encontradas en el ámbito de un proyecto concreto, decidido y elegido verdaderamente *[auténticamente, pro*-piamente] por *alguien* (…) La analítica existencia-ria se limita a señalar que las cosas se presentan verdaderamente en su naturaleza de posibilidades abiertas solo en el ámbito de un proyecto decidido»[494]. ¿Qué es un «proyecto decidido»? Es aquel que se da *al margen* del *se*. Es un proyecto en el que me «abro» al «mundo» y mi estado de-yecto (*Geworfenheit*) me arroja a mis posibilidades propias, auténticas, por medio de un proyecto *propio* (porque el *Dasein* es futuro, es *poder-ser*) que ilumina a la cosa que haré mía en ese proyecto. No me interesa qué *se* dice de esa cosa. Esa cosa es mi cosa porque forma parte de mi proyecto, al margen de las habladurías y la escribidurías. Elijo a partir de mí. Soy pro-yecto. Soy mi pro-yecto. Y en ese arrojo temporalizante al mundo incluyo, dentro de mis posibilidades, a las cosas. Ahora bien, atención a esto: «En el mundo del *se*, las cosas se dan de un modo que no es diferente de aquel modo en que ellas son en la existencia auténtica, *sino en un mundo que es solo una derivación empobrecida de aquel*»[495].

Pero el análisis no es moral. La analítica existenciaria rechazará establecer una condición de *mejor* entre la autenticidad y la inautenticidad. Solo señalará que el fundamento de lo inauténtico es la apertura genuina de la *cosa*, la apertura genuina del ente a partir de la posibilidad eyectada del *Dasein* originario que lo torna posible. Lo inauténtico es así una condición *degradada* de lo auténtico. «Y ese modo originario, que hace posible al menos originario, *es el proyecto decidido de la existencia auténtica*»[496]. Como sea, les aseguro que aún no hemos llegado a la *gran* diferencia entre la existencia auténtica y la inauténtica. Lo haremos

al enfrentar el existenciario del «ser-para-la-muerte». Hay una actitud propia y una impropia ante la muerte: *y ahí está la diferencia más radical entre ellas.*

Entramos en uno de los sectores más fascinantes del texto. Sombrío, como corresponde a un texto de entreguerras. Piensen los tiempos trágicos que le han tocado vivir a Heidegger: la posguerra de la guerra del 14, el expresionismo, el nihilismo, la decadencia de la República de Weimar, el ascenso y consagración del nacionalsocialismo, la Segunda Guerra Mundial, la posguerra y luego la Guerra Fría. No en vano, de aquí en más, nos hablará de la muerte y de la angustia (*Angst*). ¿Tienen asumida ustedes su propia finitud? ¿Saben que, inexorablemente, todo *Dasein* es finito? Si no lo saben, Heidegger se los hará saber. Falta lo mejor… y lo peor.

Clase 24

Heidegger, *Ser y tiempo* (IV)

En su programa de televisión, Fernando Martín Peña exhibió el film expresionista alemán *El Golem*. Antes, en medio de una exposición (siempre clara, siempre precisa, como suele hacerlo él) dedicada al cine del expresionismo, presentó un pasaje de *El gabinete del doctor Caligari (Das Kabinett des Dr. Caligari)*. «Su narración está ubicada en una ficticia ciudad del norte de Alemania, próxima a la frontera holandesa, significativamente llamada Holstenwall. Un día llega una feria a la ciudad, con calesitas y números de espectáculos, entre estos el del Dr. Caligari, fantasmagórico hombre de anteojos que presentaba al sonámbulo Cesare»[497]. El film lo dirigió Robert Wiene, es de 1919 y el personaje de Cesare, el oscuro, siniestro personaje que vive hipnotizado por el perverso Caligari, lo interpreta el gran actor alemán Conrad Veidt, a quien todos ustedes recordarán como el también perverso nazi a quien Humphrey Bogart da muerte en la escena final de *Casablanca*, la del aeropuerto. Cuando Caligari exhibe a su creatura en la feria, varios curiosos se acercan y el tenebroso Cesare (con sus enormes ojos, con toneladas de maquillaje oscuro sobre sus ojeras) responderá preguntas que se le formulen. Un hombre, entre jocoso y descreído, pregunta: «¿Hasta cuándo viviré?» Cesare lo mira fijamente, se toma su tiempo y responde: «Hasta el amanecer». Ahora es el horror lo que se dibuja en el rostro del personaje que hizo una pregunta intolerable para el *Dasein* impropio, inauténtico. Preguntar «¿Hasta cuándo viviré?» es preguntar «¿Cuándo moriré?» Esta pregunta implica aceptar que la muerte es una posibilidad *mía*,

la más propia. Es aceptar que *yo* voy a morir, no los otros. Y la respuesta de Cesare (y he aquí el horror que implica para el hombre que ha preguntado) dice que sí, que morirá. El *Dasein* que-ha-preguntado no se horroriza tanto por la *cercanía* de la muerte que Cesare le anuncia como por la *certeza* de la muerte. Hasta ese momento siempre se había dicho «moriré, pero algún día». O: «son los demás quienes mueren». Ya no. Ahora sabe que él morirá. Que no son los demás los que mueren. (O que *también* son los demás). Que su muerte es la posibilidad que no podrá desechar. Y que *nadie* podrá morir por él. Este es el clima de la Alemania en que Heidegger habrá de escribir *Ser y tiempo*. Creo que su obra —en muchos pasajes— es inescindible del clima del expresionismo. Y creo que esto la torna aún más fascinante.

La muerte no totaliza al *Dasein*

Vamos a exponer (apoyándonos, con la frecuencia que sea necesaria, en otros expositores de Heidegger) la Segunda Sección de la obra, cuyo Capítulo I se inicia con el parágrafo 46 que lleva por título «El posible "ser total" del "ser ahí" y el "ser relativamente a la muerte"». Volveremos, en el momento preciso, sobre el parágrafo 40, que hemos, por decirlo de algún modo, salteado y es el relevante capítulo de la angustia y el temor, que incluiremos en el tratamiento de la angustia ante la muerte. Como habrán advertido: esta clase es la muerte.

Emmanuel Levinas enumera cuatro puntos centrales de la *posibilidad* de morir. Antes, escribe: «Heidegger demuestra (…) que el hecho de morir no es algo que señala un último momento del *Dasein*, sino lo que caracteriza la manera en que el hombre es su

ser. Ese es el origen de la noción de "existir para la muerte", que significa "ser" con respecto a la posibilidad de "dejar de ser"»[498]. Si soy para la muerte es porque soy la posibilidad de morir. Esta posibilidad habita *todas* mis posibilidades. Tengo una relación existencial con esta posibilidad porque es la más propia, la que me constituye. La que está presente en todas las otras. Vamos, ahora, a los cuatro puntos centrales que Levinas encuentra en la posibilidad de morir:

«La posibilidad más propia, la posibilidad en que se produce lo propio como tal;

»La posibilidad intransferible; posibilidad que, por tanto, es mi yo, la ipseidad;

»La posibilidad aisladora, puesto que, al ser la posibilidad más propia, corta todos los lazos de unión con los demás hombres;

»La posibilidad extrema que sobrepasa a todas las demás y junto a la cual todas las demás palidecen; posibilidad por la que el *Dasein* se desprende de todas las demás posibilidades, que se vuelven insignificantes»[499]. Yo atenuaría el empalidecimiento de las otras posibilidades. También su insignificancia. Cierto es que la muerte es la posibilidad que habita todas mis posibilidades. Cierto que las habita en el modo de la imposibilidad de ellas. Ya que si la muerte se realiza en el corazón de cualquiera de mis posibilidades, esta posibilidad deja de serlo, se torna imposible. Pero es, siempre, dentro de un campo de posibilidades existentes por el estado de-yecto, por el poder ser, por el proyecto del *Dasein* que la muerte ejerce su poder imposibilitante. También la muerte existe porque existe el *Dasein*. Y porque el *Dasein* es proyecto. Si el *Dasein* no surgiera eyectándose, proyectándose, no habría posibilidades que la muerte pudiera truncar.

Vamos, entonces, a tratar de seguir lo más cercanamente posible el texto de Heidegger. La cuestión con que se abre el parágrafo 46 es la que inquiere si el *Dasein* «puede, en cuanto existente, resultar accesible en su "ser total"»[500]. Esta pregunta va a

obsesionar a Heidegger. Formulémosla así: ¿Hay algún momento en que el *Dasein* puede ser captado como «totalidad»? La muerte, *como finitud* del *Dasein*, ¿totaliza al *Dasein*? Escribe Heidegger: (El «ser ahí») «"Mientras es", hasta su muerte, se conduce relativamente a su "poder ser"»[501]. O sea: en tanto el *Dasein es*, el *Dasein es* posibilidad. Es «poder ser». Mi «poder ser» está en mí hasta el último instante. Estoy tan lanzado a mi «poder ser» que existo más allá de mí, anticipando(me) a mí. Esto es lo que Gaos (lo digo para los que se hundan en esa traducción) llama «pre-ser-se». Todo *Dasein*, en tanto «poder ser», se anticipa a su ser, está más allá de sí, es el «pre» de su «ser». Este es nuestro conocido «estado de arrojo». «Incluso (escribe Heidegger) en el momento en que, existiendo aún, ya no tiene nada "ante sí" y ha "cerrado su cuenta", sigue determinado su ser por el "pre-ser-se"»[502]. Soy *posibilidad* hasta los *Six feet under*. (Menciono esta excepcional serie norteamericana, pues en ella aparece tratado el tema de la muerte con un rigor y una frontalidad que habría admirado a Heidegger. Nadie que viera esa serie podría seguir negando la muerte. Aunque atención: uno puede ver todos los capítulos de *Six feet under*, juro que yo los vi, y confirmar que la muerte es un «espectáculo», algo que le ocurre «a los otros», no en vano la dan en televisión, y en una serie de notable éxito, que transcurre en la ciudad de Los Ángeles, que es, según su creador, Alan Ball, «la capital mundial de la negación de la muerte»). Si soy eso, si soy *posibilidad* hasta los *Six feet under* (exagero en esto: cuando estoy «seis pies bajo tierra» hace ya un tiempo que he muerto, pero no deseo dejar de ser fuertemente *visual* en este aspecto) siempre me faltará *algo* que como *poder ser* de mí mismo «no se ha hecho *real* todavía. En la esencia de la constitución fundamental del "ser ahí" radica según esto un *constante* "estado de inconcluso". La no-totalidad significa un faltar algo en el "poder ser"»[503]. ¿Qué es lo que falta en mi *poder ser*? Me falta morir. Me falta *poder* morir. Mientras no se realice este *poder ser* (esta *posibilidad*) voy a estar en

estado de inconcluso. Voy a ser una *no-totalidad*. Ahora bien, cuando muera, ¿estaré *concluso*? Cuando mi *poder ser* la posibilidad de morir se realice, ¿seré? ¿El *Dasein*, cuando muere, es? No nos anticipemos. Es Heidegger quien nos lo dice: «La pregunta acerca de la totalidad del "ser ahí" (...) implica el hacer un análisis positivo de fenómenos de la existencia omitidos hasta aquí»[504]. La reflexión, ahora, caerá sobre la condición de «ser relativamente al fin» del «ser ahí» y buscará obtener un concepto existenciario de la muerte. Es decir, la muerte como existenciario del *Dasein*. La muerte como *modo de ser* (relativamente al fin) del *Dasein*.

Pasamos al parágrafo 47. El *Dasein*, en principio, tiene un modo de experimentar la muerte. Esa experiencia se da a través de la muerte de los otros. El «ser con» los otros le permite al «ser ahí» una determinada aprehensión de la muerte. Pero esta aprehensión se revela como muy limitada. «No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a "asistir" a él»[505]. Es la muerte como «espectáculo». Como algo que se ve. Que es «a los ojos» como una «presencia», como una «cosa». Esa «cosa» le ha ocurrido a otro.

Lateralidad

Cierta vez (era una época en que yo tenía un automóvil y, desde luego, lo manejaba) tuve que detenerme detrás de una fila de coches. Un camión de dimensiones considerables bloqueaba la calle. Todos los autos hacían sonar sus bocinas. ¿Por qué no cruzaba la calle el camionero y la liberaba? Muy sencillo: delante de él iba un cortejo fúnebre y, según es habitual, se desplazaba lentamente. Harto de los bocinazos, el camionero —un mu-

chacho, sin duda, de modalidades ásperas y directas— se baja, enfrenta a la fila de autos y, con un vozarrón insoslayable, les grita: «¡Respeten un poco, che! ¡Hay un fiambre pasando!»

Siempre quedó en mí esa escena como la de la muerte en tanto «le pasa a los otros». El cortejo fúnebre «pasaba». El camionero, piadoso, sinceramente piadoso, les pide «respeto» a los demás. Respeto por eso que «pasa». ¿No lo ven pasar? ¿No ven que pasa un muerto? ¿No saben que los demás se mueren y hay que enterrarlos? Lo notable, lo verdaderamente excepcional de este muchacho porteño es el lenguaje que utilizó para señalar al «muerto». Utilizó una jerga típica de Buenos Aires, enraizada aquí. Lo que «pasaba» era un «fiambre». Un «muerto» es algo tan ajeno que ni siquiera es una «persona muerta». Es un «fiambre». En este caso la negación es tan extrema que se le quita al «muerto» la condición de «haber sido» alguna vez. Para el *Dasein* que «mira» la muerte no puede haber nada más distinto de él que un «fiambre». En ese cajón, piensa, no va un «ser ahí» que ha finado, que finó (traduce así Gaos), sino un fiambre. Acaso la capital mundial de la negación de la muerte no sea Los Ángeles. Acaso comparta ese honor con Buenos Aires. No obstante (pero falta para que lo veamos) el lenguaje del camionero era ceñido al caso. Heidegger lo habría aprobado.

Nadie puede morir por mí

En suma, la «experiencia» de la muerte por medio de la muerte de los otros no está abierta para el *Dasein*: «No experimentamos (dice Heidegger) en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a "asistir" a él»[506]. La única posible experiencia de la muerte que el *Dasein* podría

experimentar sería la de su propia muerte. Cada uno de nosotros tiene que morir por sí mismo. «*Nadie* (escribe Heidegger) *puede tomarle a otro su morir*. Cabe, sí, que alguien "vaya a la muerte por otro", pero esto quiere decir siempre: sacrificarse por el otro *en una cosa determinada*. Tal "morir por..." no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo de su muerte. El morir es algo que cada "ser ahí" tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que "es", esencialmente en cada caso mía»[507].

Hasta aquí, señalará Heidegger en el parágrafo 48, se han elucidado tres tesis sobre la muerte. «1. Al "ser ahí" es inherente, mientras es, un "aún no" que él será "lo que falta" constantemente. 2. El "llegar a su fin" de "lo que aún no es el fin" en cada caso (...) tiene el carácter del "ya no ser ahí". 3. El "llegar al fin" encierra en sí un modo de ser absolutamente insusceptible de representación por respecto al "ser ahí" del caso»[508]. No puedo representar(me) muerto. Cuando he llegado al fin ha concluido mi «aún no». El «aún no» expresa mi «poder ser». Soy un «aún no» en tanto «aún no» he muerto y «aún sí» soy posibilidad. Mi «aún no» es «lo que falta». «Aún no» se ha realizado «lo que falta» para mi muerte. Cuando el «aún no» del «ser ahí» se cumpla, se cumplirá el «ya no ser» del «ser ahí».

El «ser ahí» exhibe «una constante "no totalidad" que encuentra su fin con la muerte»[509]. Ahora bien, ¿la «no totalidad» que es el «ser ahí» en tanto no ha muerto y que finaliza con su muerte, lo transforma en una «totalidad»? ¿Cuando el «ser ahí», finando, deja de ser una «no totalidad» se transforma en una «totalidad»? *No*. «El "ser ahí" (escribe Heidegger) *no* es únicamente "en conjunto" cuando se ha llenado su "aún no"; dista tanto de ello, que justamente entonces ya no es»[510]. Recordemos: el «ser ahí» es proyecto, no realidad. En tanto pro-yecto, en tanto ec-sistencia arrojada a sus posibles, el «ser ahí» siempre es «aún no». Ser «aún no» significa «poder ser». El «ser ahí» existe como «aún no» porque es, siempre, «poder ser». Se

puede decir (y debemos decirlo) que el «ser ahí» «muere». Y que al «morir» muere con él su estructura de proyecto. Su ecsistencia. Pero, de todos modos, *la muerte no totaliza al «ser ahí»*. La tentación es grande. Sería decir: la muerte «cierra» al «ser ahí». Cercena su «ser posible». El «ser ahí», al morir, es un «todo». *No es así.*

Si el «ser ahí» fuera un todo cerrado sería una mera, desnuda «presencia». (De aquí —y ahora vemos por qué elegí ese ejemplo— la expresión del camionero: lo que «pasa» es un «fiambre». Un «ser ahí» totalizado, *cerrado* por la muerte es un todo, una presencia, una cosa, en suma: un «fiambre»). El «ser ahí» no es presencia, presencia son las cosas que son «a los ojos». El «ser ahí» es siempre posibilidad. La muerte no es algo que venga a sumársele y a totalizarlo. El «ser ahí», cuando muere, y porque es siempre «ser posible», no es un todo. *El «ser ahí», cuando muere, deja de ser*. Ni siquiera podemos decir que es «nada», ya que, y Heidegger será implacable filosofando sobre esta temática, cuando decimos que algo «es nada» hacemos de la nada «algo». Anticipándonos: el *Dasein* es siempre un «aún no». Que sea un «aún no» significa que es siempre «posibilidad». Si su ser es ser-posible, dejar de ser-posible, morir, es, para él, dejar de ser. Nunca podrá, en tanto *Dasein*-posible, ser un todo. ¿Cuándo es el *Dasein* un todo? Cuando, en su existencia auténtica, asume su «ser relativamente a la muerte». Si el *Dasein*, desde el corazón de su ser-propio, de su propiedad de ser, de su ser auténtico, incluye la cierta posibilidad de la muerte como la más propia de sus posibilidades, incorpora, de este modo, al «morir», al «finar», a, en fin, «la muerte», como existenciario, *como posibilidad existenciaria*. Solo asumiendo el morir como elemento constitutivo fundante de mi «ser en el mundo», como posibilidad siempre mía de todas mis posibilidades, podré totalizarla en mi existencia auténtica, en mi «ser-para-la-muerte». Esta es la *totalidad* en que la muerte no es el dejar de ser del *Dasein*, sino la más propia de sus posibilidades de «ser en el mundo». El *Da-*

sein «vive» su muerte como posibilidad de su ser. A través de su «ser relativamente a la muerte» es como la asume en tanto su posibilidad más propia y es, entonces, un *todo*. Un *todo* que es siempre poder ser, posibilidad pura. La muerte no mata al *Dasein*. Matarlo sería «cerrarlo». Matarle su ser posible. Como el *Dasein es* posibilidad, para él, morir no es morir, es dejar de ser. La muerte no es un «modo de ser» del *Dasein* que viene, al final, a sumarse a los otros. La muerte no lo tiene al *Dasein* ni es uno de sus modos de ser. Lo que la muerte tiene del *Dasein* es su «ya no ser ahí», su «no ser más posible», tiene, entonces, un no-ser, algo que, definitivamente, *no es más*. «En la muerte (escribe Heidegger), ni ha llegado el "ser ahí" a su plenitud, ni ha desaparecido simplemente, ni menos está "concluido" o está totalmente a nuestra disposición como algo "a la mano"»[511]. El «ser ahí» no es un todo al morir. Es un «todo» cuando, en su «ser relativamente a la muerte» (*Sein-zum-Tode*), incluye a esta en un proyecto auténtico. Algo que es posible no bien el «ser ahí» es. «La muerte (escribe Heidegger) es un modo de ser que el "ser ahí" toma sobre sí tan pronto como es. "Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir"»[512]. El *todo* del «ser ahí» solo se abre como posibilidad de su existencia auténtica. Y el momento más pleno de esta existencia (lo habíamos dicho) es el que incorpora a la muerte como mi posibilidad más propia, como la posibilidad de todas mis posibilidades y, a su vez, la imposibilidad de todas ellas. Es a través de esta dura experiencia, la del ser-para-la-muerte, que el *Dasein* puede aprehenderse como un todo. Dejemos que lo diga Giorgio Agamben: «Solo bajo el modo, puramente negativo, de este ser-para-la-muerte, en el que tiene la experiencia de la imposibilidad más radical, puede el *Dasein* tener acceso a la propia dimensión más auténtica y comprenderse como un todo»[513].

La anticipación de la muerte

La muerte es, por consiguiente, un existenciario del *Dasein*. Forma parte de su poder ser más auténtico. Forma parte del *Dasein* como proyecto. Pero el *Dasein*, que es, siempre, inicialmente, en el modo de la inautenticidad, no reconoce a la muerte como su ser más auténtico. Sin embargo, cuando se *anticipa* a ella, cuando la incluye como la posibilidad más propia de su existencia propia, auténtica, entonces experimenta su existencia como una totalidad. Veamos si Vattimo nos da una mano en este punto. Lo cito: «La muerte, en efecto, como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, lejos de cerrar el *Dasein*, lo abre a sus posibilidades del modo más auténtico. Pero esto implica que la muerte sea asumida por el *Dasein* de un modo auténtico, que sea reconocida por él como su posibilidad más propia. Ese reconocer la muerte como posibilidad auténtica es la *anticipación de la muerte*, que no significa un "pensar en la muerte", en el sentido de tener presente que deberemos morir, sino que más bien equivale a la aceptación de todas las otras posibilidades en su naturaleza de puras posibilidades»[514]. Repasemos este texto. Quiero ser obsesivo en esta, pongamos, búsqueda. A) El *Dasein*, por su estado de-yecto es, siempre, posibilidad. Cada una de esas posibilidades tiene como posible imposibilidad a la muerte. La posible imposibilidad de todas mis posibilidades es que yo *muera* en alguna de ellas; B) Pero esta situación existenciaria no *cierra* las posibilidades del *Dasein*, sino que lo abre a ellas, y lo abre en la posibilidad de vivir auténticamente esas posibilidades. El *Dasein* inauténtico vive negando que la muerte habite todas sus posibilidades. Ya hemos visto esto: la muerte le ocurre a los otros. Es, lejos de ser mi más propia posibilidad, la posibilidad de los otros; C) Reconocer y asumir a la muerte como mi posibilidad más propia es anticiparme a ella. No voy a «enfrentar(me)» con la muerte cuando esté «muriendo», sino que me «anticipo» a ella asumiendo que «tengo que morir» porque mo-

rir forma parte de mi ser y forma parte de todas las posibilidades de mi ser (que es mi ser de-yecto); D) Esto no me lleva a pensar todo el tiempo que «voy a morir», pero la muerte le da densidad a todas mis posibilidades y, a la vez, me revela que ninguna de ellas es *definitiva*. No puedo *reposar* en ninguna de mis posibilidades. No puedo ser «esto» ni «aquello». Soy en «estado de abierto» hacia la muerte. El *Dasein* tiene la tentación de ser una «totalidad» inauténtica. La tentación de «cosificarse» en una de sus posibilidades. Si me «cosifico» como abogado, médico o periodista, seré *algo*. Si ese *algo* no deviene. Si le elimino mi «anticiparme a». Si le elimino mi «ser para la muerte». Si *soy*, para siempre, algo, *no voy a morir nunca*. O he erradicado de mis pre-ocupaciones la pre-ocupación de la muerte. Esta es la conducta inauténtica ante la muerte. Sartre ha hecho un desarrollo brillante y célebre de este punto de Heidegger. Su fórmula *el hombre es una pasión inútil* surge de aquí. El hombre busca reposar en la unanimidad, en la solidez de cosa del *ser algo*. Pero el hombre es pro-yecto. Nunca *es algo*, siempre está siendo *algo más, algo distinto*. Por consiguiente, es una *pasión inútil*. La pasión de cosificarse siendo *algo*. Heidegger dice que el *Dasein*, al no anticiparse a la muerte e incluirla como su posibilidad más propia, busca petrificarse en alguna de sus posibilidades. «Ahora resulta claro (escribe Vattimo) en qué sentido la muerte desempeña una función decisiva en la constitución del *Dasein* como totalidad auténtica: al anticiparse en la propia muerte, el *Dasein* ya no está disperso ni fragmentado en las distintas posibilidades rígidas y aisladas, sino que las asume como posibilidades *propias* que incluye en un proceso de desarrollo siempre abierto precisamente por ser siempre un proceso para la muerte»[515].

Observemos algo importante: la actitud del *Dasein* de saltar de una posibilidad a otra *como si no tuvieran nada en común*, como si fueran simples elecciones insustanciales entre las que puedo estar eternamente arrojado sin que ninguna incluya la posibilidad de no realizarse, de volverse imposible (cualquier *imposi-*

bilidad de cualquier *posibilidad* revela, o debiera revelar al *Dasein* inauténtico, la *imposibilidad* fundante que habita a todas ellas) se relaciona con la *avidez de novedades*, que iba de una cosa a otra, sin afincarse en ninguna, sin detenerse, careciendo de paradero, deviniendo de un lugar a otro en la modalidad de la *errancia*. (Si Heidegger, según Bourdieu, sublima su antisemitismo al decir que lo inauténtico es la «errancia», ¿es el pueblo judío incapaz de una existencia auténtica al ser la *errancia* lo constitutivo de su ser?).

La muerte le es inminente al *Dasein*

Volvamos a meternos en el texto heideggeriano. (Para tratar la cuestión del antisemitismo en Heidegger falta excesivamente mucho, si me permiten la expresión). Quiero que nos concentremos en la cuestión, hondísima, de la *inminencia* de la muerte. *La muerte le es inminente al Dasein*. La muerte *nos es* inminente. (Porque, espero que hayan ya incorporado esto, o, incluso, espero que lo hayan experimentado: *todo esto nos incumbe en la propiedad o impropiedad de nuestro ser*. Tal vez alguno de ustedes diga que «impropiedad» es incorrecto dado que se están entregando a estas clases y entregándose, por consiguiente, al pensar heideggeriano que advierte sobre la existencia inauténtica. Lo siento: estudiar, leer *Ser y tiempo* no asegura a nadie una existencia auténtica. Puede transformarse en uno de los modos de la impropiedad. Tal vez, incluso, de la «avidez de novedades». O de las escribidurías. No olvidemos que el *se* del saber filosófico dice que «hay que» leer *Ser y tiempo*). Sigamos con Heidegger. «El fin (escribe) es inminente para el "ser ahí". La muerte no es algo que aún no es "ante los ojos", no es "lo que falta" (…) sino, más

bien, una inminencia»[516]. Analiza, entonces, Heidegger, y lo hace con esa pericia con que incorpora hechos de la cotidianidad al análisis, distintas posibilidades inminentes. «Inminente puede ser, por ejemplo, una tempestad, el hacer obras en la casa, la llegada de un amigo, entes, según esto, que son "ante los ojos", "a la mano" o "ahí con". *La muerte inminente no tiene un ser de esta forma*»[517]. Más inminencias: «Inminentes pueden ser también para el "ser ahí", por ejemplo, un viaje, una discusión con otros, la renuncia a algo que el "ser ahí" mismo puede ser: posibilidades de ser peculiares que se fundan en el "ser con" otros»[518]. Con la muerte todo ocurre de distinto modo. La muerte, lo hemos visto, es una posibilidad que el «ser ahí» debe asumir. La muerte es *inminente* para el "ser ahí" porque, en ella, por medio de ella, el "ser ahí" es su *más peculiar* «poder ser». Sigamos a Heidegger: «Su muerte es la posibilidad del "ya no poder ser ahí". Cuando para el "ser ahí" es inminente él mismo como esta posibilidad de él, es referido *plenamente* a su "poder ser" más peculiar»[519]. Esto es lo que vimos al decir: *nadie puede morir por mí*. La muerte (contrariamente a los «útiles» «a la mano») no tiene *referencialidad ninguna*. Nadie puede referir a otro su muerte. Si el martillo refería al clavo, y el clavo al cuadro en la pared y el cuadro en la pared a la casa, la muerte solo me refiere a mí. *No hay signos para la muerte. El ente «signo», que establece las referencialidades del «mundo», es incapaz de referenciar mi propia muerte a nada*. (Dicho esto, con toda alevosía, para Cristina Lafont y sus afanes por «girar» *Ser y tiempo* a la lingüística, corrigiendo los «errores» existenciales de Heidegger). La muerte, y ya veremos que Heidegger insiste en esto, es *irreferente*. Mi muerte solo refiere a mí, a mi «poder ser» más *peculiar*. La muerte es *mi* existenciario. Porque, siendo para la muerte, cada *Dasein* es él mismo ante su posibilidad más propia. Dejemos que lo diga Heidegger: «Así inminente para sí mismo, son rotas en él [en todo "ser ahí"] todas las referencias a otro "ser ahí". Esta posibilidad más peculiar e "irreferente" es al par la más extrema.

En cuanto "poder ser" no puede el "ser ahí" rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del "ser ahí". Así se desemboza la *muerte* como la *posibilidad más peculiar, irreferente, e irrebasable*. En cuanto tal, es una *señalada* inminencia»[520]. Analicemos esto: A) El «ser ahí», en tanto «ser-para-la-muerte», no refiere a ningún otro «ser ahí»; B) La muerte, al ser la posibilidad más «peculiar» e «irreferente», es la más extrema. Lo es porque, al «haber sido», dejó de «poder ser», que es el modo de ser del *Dasein*. Lo es (extrema, la posibilidad de «morir») porque, si el *Dasein* es «poder ser», al no «poder ser» por haber finado, muerto, ya no puede «ser posible», si «poder ser» es su ser, entonces el «cierre», la «conclusión» de este existenciario, que se da con la muerte, es su «dejar de ser»; C) El «ser ahí», que, en cuanto «poder ser», ha estado eyectado a sus posibilidades, no puede ir más allá de la posibilidad de la muerte. Esta posibilidad, la de la muerte, su cumplimiento, el fin del «aún no» y el «llega a su fin», el «ya no ser ahí» del *Dasein*, implica la imposibilidad, para el *Dasein*, de *rebasar* su muerte; D) La muerte es, de este modo, la posibilidad más peculiar (propia, intransferible), irreferente (mi muerte no refiere a nada, solo refiere mí) e irrebasable (más allá de ella, para mí, no hay *nada*). A todo esto Heidegger lo llama *señalada inminencia*. Muchas cosas, como vimos, le son inminentes al *Dasein. Pero ninguna le es inminente en el modo en que la muerte lo es*. De esta forma, la existencia auténtica debe asumir que su «ser-para-la-muerte» es ser para la inminencia de la muerte. Puedo morir en cualquier momento. Miles de cosas me son inminentes. Pero solo la muerte me es *siempre* inminente.

El *Dasein* no se funda a sí mismo, es culpable

Sin embargo, el *Dasein* tiende a extraviarse entre las otras *inminencias*, entre las otras *posibilidades*. Las posibilidades intramundanas reclaman al *Dasein* y este se entrega a ellas y pierde —aun cuando la haya alcanzado— el *anticiparse-a* la muerte, pierde la posibilidad más propia. ¿Qué es lo que lo hará retornar a la autenticidad? Aquí Heidegger inicia un desarrollo que sorprende a ciertos analistas. Introduce un concepto al que llama *la voz de la conciencia*. ¿Qué significa esto en un filósofo que se define por escapar de las filosofías de la conciencia? Arturo Leyte se pregunta si no estará, la conciencia, entrando «por la puerta de atrás»[521]. No es para tanto. Qué les puedo decir. No es este uno de los pasajes de *Ser y tiempo* que más me interesan. Y no es uno de los que me fascine enseñar. Pero no puedo eludirlo. A algo nos llevará. Veamos. Heidegger, con esto de «la voz de la conciencia», aclara que recurre sencillamente a la expresión popular de este giro. Todos tenemos una «voz de la conciencia». Es algo que la conciencia «nos dice». Por otra parte, si hay algo que sabemos es que el *Dasein*, por su estado-de-yecto, «cae» en un mundo inauténtico. Aquí se extravía entre las posibilidades infinitas de ese mundo de la inautenticidad. La «voz de la conciencia» (que es inherente al *Dasein*) le dice al —precisamente— *Dasein* que suspenda su «errancia», que deje de saltar de una posibilidad a la otra, que se «suspenda» un instante y se remita a su posibilidad más propia: la muerte. Esa «voz», entonces, le pide al *Dasein* que deje la inautenticidad y que elija su ser auténtico. Esto requiere una cierta, por decirlo así, puesta entre paréntesis de las «otras» posibilidades (cuya «errancia» entre ellas, cuyo no detenerse en ninguna, es la característica de la impropiedad del *Dasein*), y «hacerse auténtico». ¿Cómo se hace auténtico el *Dasein*? Asumiendo su finitud. Su ser-para-la-muerte. Su inminencia para la muerte. De aquí surge la temporalidad

del *Dasein*. Es este anticipar(se) a la muerte propio del *Dasein* auténtico el que hace surgir, fundamenta, la temporalidad. La «voz de la conciencia» le habla al *Dasein*, o, el *Dasein* se habla a sí mismo por medio de esa voz. La «voz» le dice al *Dasein* que no se disperse en el mundo del *uno*, en el mundo del *se*, que deje de saltar de una posibilidad a otra, que se detenga, que escuche a esa voz que le habla en silencio y se decida por su posibilidad más propia. Vattimo dice que la «voz» que le habla en silencio al *Dasein* es análoga al imperativo kantiano. Si ustedes no han perdido el sentido del humor (y el mejor consejo que puedo darles es que no lo pierdan nunca) me permitirán conjeturar que la «voz de la conciencia», antes que evocar al imperativo kantiano, es algo que podríamos llamar «el Pepe Grillo del *Dasein*». Este personaje, del célebre relato *Pinocho* de Carlo Collodi, no es de Collodi, es de Disney. Es decir, no está en el libro de Collodi (que, como advertirán, me ocupé de consultar), sino en el film de Disney. Es un pequeño grillo, muy bien vestido, siempre con un paraguas, que le dice a Pinocho cómo comportarse, y le dice, claro, que se comporte bien, que huya de las tentaciones y de las malas compañías. Bien, la «voz» de Heidegger se comporta un poco así con el *Dasein*. Hasta, al menos, este punto. Hasta donde le dice que elija su posibilidad más auténtica. Luego, el análisis se ahonda. La «voz» le dice al *Dasein* que es culpable. De modo que vamos a concentrarnos en la cuestión de la «culpa» del Dasein. O, si lo prefieren (ya encontrarán estos ecos en Lacan), en la «carencia» del *Dasein*. Vimos, anteriormente, que el *Dasein* «cae» en un mundo inauténtico. ¿Por qué cae en él? Porque el *Dasein* existe como estado-de-yecto. Es el estado-de-yecto del *Dasein* el que lo e-yecta (lo hace «caer») en un mundo inauténtico. El estado-de-yecto es el fundamento del mundo inauténtico. Pero el estado-de-yecto *no tiene nada detrás*. No hay un por qué del estado-de-yecto. Uno *se encuentra* en estado-de-yecto. No *eligió* su estado-de-yecto. Este desamparo del *Dasein*, este no-ser

fundamento de sí mismo es lo que lleva a Heidegger a decir que el *Dasein* «es el "fundamento de una nulidad"»[522].

Tratemos de sacar algo en claro de esto. Vale la pena: tiene elementos demasiado valiosos como para no concentrarnos en ellos. Son puntos, además, que habrá de retomar Kojève y que hará suyos Sartre. El *Dasein es infundado*. Su estado-de-yecto «abre» un «mundo», que es el mundo de la inautenticidad. Pero nada «abre» al *Dasein*. («Dios» en todo esto —supongo que lo tenemos claro— no tiene ni la más remota participación. Estamos haciendo *filosofía*). Esta condición de no poder fundarse a sí mismo introduce dos cosas en el *Dasein*: 1) El *Dasein es culpable*. El *Dasein* es *carente. Le falta* ser su propio fundamento; 2) Al no poder serlo el *Dasein* es *nada*. De esta «nulidad» es el *Dasein* fundamento. En *El ser y la nada* Sartre habrá de definir a la «realidad humana» (el para-sí) como «un agujero en el seno del ser». El hombre es una nada proyectante. El ser-en sí es, en cambio, completud, solidez, *ser* y no *nada*.

La «conciencia» insta al *Dasein* a decidirse por su posibilidad auténtica. Tiene que salir del mundo del *se* en que su estado-de-yecto lo ha arrojado. Luego de apartarse del vértigo de las posibilidades del mundo de lo impropio, el *Dasein* puede volver a él solo si ha elegido su proyecto auténtico. ¿Cuál es el proyecto más propio del *Dasein*, su posibilidad más auténtica, el fundamento, digamos, de la autenticidad misma? La aceptación de su ser-para-la-muerte. En este anticipar(se) a la muerte el *Dasein* no solo se entrega a su posibilidad más propia (lo que le permitirá retornar a las otras pero desde la ontología de su ser auténtico) sino que «abre» la temporalidad. Es porque el *Dasein* se e-yecta en el «mundo» y se anticipa a su muerte que hay un futuro, que el porvenir se torna posible. Estamos aquí rondando por esa relación que Heidegger deja no conclusa en su gran obra: la de ser y tiempo. Dentro del «mundo» que «abre» el *Dasein* sabemos que —por medio del «ser con»— el *Dasein* está con otros *Dasein*. Aquí tenemos que detenernos en un concepto más que

importante de Heidegger: el de *Sorge*. *Sorge* es un preocuparse por los otros. Un pre-ocuparse. Un «cuidar de». Se traduce como «preocupación». Como «inquietud». Como «preocuparse por alguien». *Sorgen*: cuidar, ocuparse. *Sorgenfrei*: sin preocupaciones: *Sorgenvoll*: lleno de preocupaciones. Gaos lo traduce como: «cura». Aquellos pasajes que hayan resultado excesivamente herméticos intenten leerlos otra vez. O déjenlos de lado por el momento. Nunca se detengan. Si, definitivamente, no entienden algo, sigan adelante. A veces es posible que mi exposición no haya sido suficientemente clara. A veces, sin duda, la del propio Heidegger. Hay temas en que uno lo nota más firme y —por consiguiente— más accesible, dado que uno puede penetrar la estructura de su pensamiento. En otros parágrafos pareciera él mismo algo errático: el problema del «tiempo», por ejemplo, y su relación con el *Dasein* nunca termina de quedar claro. Ya hablaremos de las cuestiones que *Ser y tiempo*, un libro sin terminar, deja inconclusas. También intentaremos dar una interpretación totalizadora del texto, por incompleto que haya permanecido.

Tenemos pendiente la cuestión del temor y de la angustia. «El "ser relativamente a la muerte" (escribe Heidegger) es en esencia angustia»[523]. Luego habremos de detenernos en el Capítulo V («Temporalidad e historicidad») pues será importante para analizar las cuestiones de Heidegger con el nacionalsocialismo.

Quisiera terminar esta clase con un texto de George Steiner. Luego de analizar que la temporalidad, en *Ser y tiempo*, se hace concreta por el ser-relativamente-a-la-muerte del *Dasein*, se pregunta por las interpretaciones que estos largos, oscuros pasajes dedicados al ser-para-la-muerte han tenido. Y escribe: «Este famoso análisis se ha interpretado con mucha frecuencia como un ejemplo típico de la obsesión por la muerte y del fatalismo ominoso del carácter teutónico. Sin duda, en el argumento de Heidegger está presente una tradición dual del pesimismo: la de la insistencia agustiniana-pascaliana-kierkegaardiana en la centra-

lidad y en la soledad total de la muerte individual, y la de la identificación romántica de la muerte con la consecución más intensa y culminante de la vida. Esa identificación la encontramos en Keats y, de nuevo, en el expresionismo de Rilke y, sobre todo, en Trakl»[524]. Del modo que sea, no creo que la cultura humana haya creado una obra en que la muerte, cuestión central de la existencia, haya sido pensada con mayor profundidad que en *Ser y tiempo*.

Clase 25

Heidegger, *Ser y tiempo*: Conclusiones

Me pregunto —a veces o con mayor frecuencia aún— si no se preguntarán ustedes, aquí, en el comienzo de la quinta clase sobre *Ser y tiempo*, por qué darle tanta importancia a esta obra. Luego me digo que es una pregunta ociosa, que solo revela mis inseguridades. Si alguien, legítimamente, se preguntara: *¿es para tanto*? Le respondería que sí, que lo es. Podría *no* decir que es la obra filosófica más importante del siglo XX. Podría *no* decir que es la obra filosófica más importante que apareció luego de la *Fenomenología del espíritu*. Pero no podría decir mucho menos. El motivo es simple: es ambas cosas. No debe existir, entonces, nada que vele ese juicio mío. Porque, aunque Heidegger haya sido el mismísimo Hitler de la filosofía, *Ser y tiempo* no dejaría de ser lo que es. Y me comprometo a mostrarles cómo esas dos cosas fueron posibles.

Uno, a veces, se deja llevar por impulsos y eso entorpece la acción de la filosofía. Me aclaro: en la página 144 del libro de Emmanuel Faye *(Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie)*[525] hay una foto de rectores nacionalsocialistas que han ido a apoyar a Hitler, al congreso de Leipzig, el 11 de noviembre de 1933. Entre ellos está Heidegger. Detrás de él, un aquelarre de camisas pardas y banderas con la cruz gamada. Pongámonos en situación. ¿Qué hacemos? ¿Arrancamos esa foto del libro, la ponemos en un cuadrito, la colgamos en la pared y nos olvidamos de Heidegger salvo para ver la foto de tanto en tanto? O nos preguntamos: ¿cómo fue posible que el filósofo

más importante del siglo xx y de la actualidad haya sido abiertamente, indiscutiblemente un nazi? ¿No les interesa ese desafío? ¿No les interesa ver *qué pasó* y *qué pasa* ahí? No se juega solo la filosofía. Acaso se jueguen algunas cuestiones de la condición humana, expresión que habría irritado a Heidegger, creador de un antihumanismo que recogieron entusiastamente Althusser y Foucault.

De modo que —ahora— la mejor propuesta que tengo para hacerles ante este problema, ante su difícil y esforzada elucidación, es continuar con *Ser y tiempo* y luego deslizamos cautelosamente hacia eso que Heidegger llama su *viraje (Kehre).* ¿Qué le sucede al *Dasein* en ese viraje? Antes, concluiremos del modo más conclusivo algunas conclusiones sobre *Ser y tiempo.*

La angustia y el temor

Habíamos llegado a una definición de la muerte como la posibilidad más peculiar del «ser ahí». Esta posibilidad es irreferente: no refiere a nada ni a nadie, solo se refiere *a mí.* Es irrebasable: no puedo ir *más allá* de mi muerte. Y es *inminente*, dado que puede suceder en cualquier momento. No hay un instante señalado para morir. *Siempre puedo morir.* Cuando ya no pueda morir no será porque habré muerto sino porque habré dejado de ser. Aparece ahora uno de los grandes temas de *Ser y tiempo: la angustia ante la muerte.* «El "estado de-yecto" en la muerte se le desemboza [al *Dasein)* más original y más perentoriamente en el encontrarse de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia "ante" el "poder ser" más peculiar, irreferente e irrebasable. El "ante qué" de esta angustia es el "ser en el mundo" mismo. El "por qué" de esta angustia es el "poder ser" del "ser ahí" absolu-

tamente»[526]. Ante qué me angustio: ante el «ser en el mundo». Si mi «ser en el mundo» era mi «estado de abierto» en tanto posibilidad, en tanto «estado de-yecto», la angustia me revela que mi «estado de abierto», que mi condición de-yecta lo es para la muerte. Estoy lanzado a mis posibles y todos esos posibles están habitados por la posible imposibilidad de todos ellos: morir. El «ser ahí» existe como yecto «ser relativamente a su fin»[527]. Esto no se debe involucrar con el «temor a dejar de vivir». Una cosa es la «angustia»; otra, el «temor».

Pero «la muerte» es un hecho cotidiano. Todo el tiempo se muere la gente. Heidegger se lanza a analizar (parágrafo 51) el «ser relativamente a la muerte» y la cotidianidad del «ser ahí». La muerte, al ser, como es, un hecho cotidiano, «permanece en el "no sorprender" característico de lo que hace frente cotidianamente»[528]. El *uno* (el *Man*) tiene una interpretación adecuada y, desde luego, tranquilizadora para este «accidente». El habla de la inautenticidad (que, recordemos, es el «mundo» en que el «*Dasein*» «cae») dice: «al fin y al cabo uno morirá, pero por lo pronto no le toca a uno»[529]. Hay una constante actividad en encubrir la muerte. En esquivarla. Los allegados del moribundo le dicen que mejorará, que pronto volverá a su conocida cotidianidad, al mundo del *se*, de las «habladurías», de la «avidez de novedades», de la «ambigüedad». Los allegados son expertos en consolar al moribundo. «En el fondo no se dirige esto solo al moribundo, sino otro tanto a los "consoladores"»[530]. La muerte es una inconveniencia social, una falta de tacto. Estamos aquí en presencia de una lucha: el *uno*, el *se*, la existencia impropia le tiene pasmo a su posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable. Trata de tranquilizarse. Incluso llega a imponer ciertas reglas: «Ya el "pensar en la muerte" pasa públicamente por cobarde de temor, debilidad del "ser ahí" y tenebroso huir del mundo. *El uno no deja brotar el denuedo de la angustia ante la muerte*»[531]. Pero —pese a las maniobras *resistentes* del *uno*— el «ser ahí» debe enfrentar la posibilidad que imposibilita todas sus posibilida-

des, su posibilidad más propia. «En la angustia ante la muerte resulta puesto el "ser ahí" ante sí mismo en cuanto entregado a la responsabilidad de la posibilidad irrebasable»[532]. Y solo unos párrafos más adelante escribe Heidegger uno de sus textos más precisos: «El ser *relativamente* a la muerte tiene el modo de *esquivarse ante él* embozándolo, comprendiéndolo impropiamente e interpretándolo torcidamente. El *factum* de que el "ser ahí" peculiar en cada caso muere siempre ya, es decir, es en un "ser relativamente a su fin", se oculta trasmutando la muerte en el caso de defunción de otros que tiene lugar cotidianamente y que en rigor nos asegura con mayor evidencia aun de que "uno mismo" por lo pronto todavía "vive"»[533]. ¿Qué está distinguiendo aquí Heidegger? Hay una actitud inauténtica (impropia) y otra auténtica (propia) ante la muerte. El *Dasein* debe conquistar su ser auténtico relativamente a la muerte. Heidegger había citado un cuento de León Tolstoi, *La muerte de Iván Ilich*, como la pintura del «fenómeno y quebrantamiento del "uno morirá"»[534]. Pero el «uno morirá» y todos los «denuedos» con que la inautenticidad intenta evitarle al «ser ahí» el «estado de-yecto» «en» el «morir» son inútiles. Es la *angustia* la que mantiene «patente la amenaza constante y absoluta»[535]. que asciende del «ser ahí» hacia sí mismo. «En esta se encuentra el "ser ahí" *ante* la nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia *por* el "poder ser" del ente así determinado y abre así la posibilidad extrema»[536]. Es por la *angustia* que el «ser ahí» no puede *esquivar* esa *nada* que es la posible imposibilidad de su existencia. El *Dasein*, por medio de su «poder ser», que es «estado de-yecto» constante, se «eyecta» hacia su posibilidad más cierta, más extrema. El «temor», que está inmerso en el *uno*, en el corazón mismo de la existencia impropia, le hará temer por esto o aquello, o le hará consolar a los moribundos, consolándose, así, a sí mismo. Porque, es cierto, que el *uno* luchará por impedir la angustia. Si los que mueren son «otros». Si moriré, pero «algún día». Si la muerte es un accidente que tiene lugar en el

espacio público. Si los médicos pueden demorarla, eludirla, controlarla. La muerte será siempre un espectáculo. *«El uno no deja brotar el denuedo de la angustia ante la muerte»*[537]. Vuelvo a citar este texto poderoso que Heidegger pone en cursivas. Veamos la palabra «denuedo». Tiene muchos sinónimos. Me gusta: *brío*. El *uno* se consagra a impedir el brío de la angustia ante la muerte. Porque la angustia me lleva hacia el enfrentamiento propio, auténtico con mi fin relativamente a la muerte. «El "ser relativamente a la muerte" (escribe Heidegger) es en esencia angustia»[538]. Y anota Steiner: «y aquellos que nos privan de esta angustia —sean sacerdotes, doctores, místicos o charlatanes racionalistas— transformándola [a la muerte] en miedo o indiferencia mundana nos enajenan de la vida misma. O, para ser más exactos, nos apartan de una fuente fundamental de libertad»[539]. La angustia (la *Angst*) le exhibe al *Dasein* su camino más propio. La angustia me «abre» a la posibilidad de todas mis posibilidades, a la que subyace a todas, a la que imposibilita a todas siempre que se realiza en alguna. La angustia me entrega a la libertad. El «ser ahí» sale del «estado de perdido» en el «uno mismo». La angustia le posibilita *«ser él mismo, pero él mismo en la apasionada libertad relativamente a la muerte, desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia»*[540].

¿Qué es *Ser y tiempo*?

Hemos llegado a las cumbres más elevadas de *Ser y tiempo*. La propiedad existencial ante la muerte es liberadora. Arranca al *Dasein* de las miserias de la existencia impropia. De las habladurías y escribidurías ante la muerte. Ningún *Dasein* al que la experiencia propia, íntima, peculiar, irreferente, irrebasable de la

muerte se le haya revelado a través de la angustia se empobrecerá en visiones degradadas de la existencia. Se trata de un acto liberador. Mi muerte me es inalienable. Me lo ha revelado la angustia, *mi angustia*, a la que no he sofocado con mis *temores*, mi miedo a esto o a aquello o a aquello otro o a lo de más allá. El *miedo* es siempre *miedo dé algo*. La angustia no. *La angustia me revela la nada*. Incluso se dice en el lenguaje. Si me preguntan de qué estoy «angustiado» contestaré: «de nada». Sí, de *nada*. (Nota: Este es el conocido o célebre parágrafo 40 de la obra. Creo haberlo tratado aunque, ahora que están mejor armados ante Heidegger, péguenle una leída por cuenta propia). Pero la «angustia» (*Angst*) me impulsa a mi posibilidad más propia. Fui eyecta-do hacia ella por mi propio «ser en el mundo». No en vano el primer análisis que Heidegger hace sobre la nada sorprende al *Dasein* angustiado por su propio «ser en el mundo». Por supuesto: si mi «ser en el mundo» es «estado de-yecto» y si ese «estado de-yecto» al ser «poder ser» me arroja hacia el «fin», ¿cómo no habrá de angustiarme mi «ser en el mundo», si, para el *Dasein*, «ser en el mundo» es «ser para la muerte»? Pero lo que me revela esa posibilidad, que le dará espesor a mi vida (la incorporación de la posibilidad de la muerte por medio de la angustia le da espesor a mi existencia auténtica, que, por auténtica, debe tenerlo), es la posibilidad de mi *libertad*, de la «apasionada libertad relativamente a la muerte». Tanto es lo que Steiner se entusiasma con estos planteos heideggerianos que no se priva de afirmar que, ante ellos, «toda la dialéctica de Camus y Sartre sobre la muerte-y-la-libertad no es sino una mera apostilla retórica»[541].

Hemos concluido con la exposición de *Ser y tiempo*. Ahora nos toca una tarea hermenéutica. ¿Qué es *Ser y tiempo*? ¿Qué tipo de filosofía avala? Steiner no tiene dudas: «La exposición que hace de la disponibilidad del *Dasein* ante la muerte y, *por tanto*, ante la libertad señala la cúspide de la "antropología" ontológica de Heidegger, del intento de fundamentar la naturaleza del ser

en la naturaleza humana y en su cotidianidad en este mundo»[542]. Se trata de un texto muy arriesgado de Steiner. ¿Es una antropología *Ser y tiempo*?

Dije que habíamos concluido con la exposición del texto. Y, por de pronto, es así. Solo resta —por la relevancia que tiene en la cuestión del nacionalsocialismo de Heidegger— una remisión al Capítulo V de la Segunda Sección: «Temporalidad e historicidad». Nos dirigiremos a él a su debido tiempo. Que no es ahora. Lo que puedo decirles ahora es que *Ser y tiempo* queda expuesto con cierta exhaustividad. La suficiente como para ahondar ahora en la cuestión interpretativa. Uno, en verdad, se siente más autorizado para interpretar un texto con cierta, digamos, audacia cuando, antes, lo ha expuesto con el mayor rigor posible. (Aclaremos: con el mayor rigor posible *para mí*. Siempre hay un rigor mayor que el de uno. Pero uno solo puede entregar el suyo). Afortunadamente tengo, aquí, esa obligación con ustedes. La otra posibilidad es escribir un libro de ochenta páginas solo con conclusiones o interpretaciones. Sale un libro polémico, pero, al faltar la exposición de las obras, un libro para pocos. Del modo que sea, uno no tiene que pensar si los libros que escribe son para pocos o para muchos. Tiene que escribirlos.

Retorno: ¿qué es *Ser y tiempo*? La primera conclusión que voy a ofrecer (y que, de inmediato, me consagraré a fundamentar) es que *Ser y tiempo* es un libro con el que Heidegger, en eso que él y todos sus intérpretes llaman a su *viraje (Kehre)*, rompe. Después de *Ser y tiempo* Heidegger realiza, en efecto, un giro fundamental. Para los intérpretes del llamado *giro lingüístico* el giro que hace Heidegger es, en lo esencial, hacia el lenguaje. Este giro lo expresará Heidegger en un texto que publica Francke Verlag, Berna, en 1948 y lleva por título *Carta sobre el humanismo. No* bien iniciada la lectura del texto se encuentra uno con su fórmula más célebre (a estas fórmulas, Habermas, que detesta, como los alemanes en general, a Heidegger, las llama *potencias pseudosacras*) que es la siguiente: «El lenguaje es la casa del ser.

En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada»[543]. El ser tiene, ahora, un *lugar* en el que habita: el *lenguaje*. El hombre ya no es el que «trae» al ser por su preguntar acerca de él. El hombre está en la morada del ser. Él, encarnado centralmente en poetas y pensadores, es el *guardián* de esa morada. Es su *pastor*. El hombre es el pastor del ser. Todo «pensar» acerca del ser ya no surge de la «pregunta ontológica» que se formula el *Dasein*. El «hombre» es apartado. Pierde su centralidad. La centralidad, ahora, la tiene el *lenguaje*, en cuya morada habita el ser. Se producen dos hechos fundamentales para las filosofías posteriores. Primero: La centralidad está puesta en el *lenguaje*. Segundo: El hombre es *lateralizado*. Por consiguiente, Heidegger, según Althusser, según Foucault, hiere de muerte al *humanismo*. Desplaza al hombre y pone al lenguaje. La *Carta* está escrita en relación con una célebre conferencia de Sartre, de la que luego este habría de desdecirse, que llevaba por título «El existencialismo es un humanismo». Es, incluso, el texto de Heidegger, abiertamente crítico con el de Sartre. Emmanuel Fa-ye ofrece una interpretación —que no le pertenece: es compartida por otros pensadores— que ubica el texto de Heidegger como una respuesta desde la filosofía a la renuencia, o directamente a la negación por parte de Sartre de visitarlo en Todtnauberg, la casa de Heidegger en la Selva Negra. Según Safranski (en su importante biografía sobre Heidegger, *Un maestro de Alemania*), Heidegger habría acercado a Sartre claramente esa invitación: «Venga, filosofemos juntos». Faye afirma que Heidegger deseaba blanquearse de su militancia nazi invitando a Sartre. Sartre se niega y Heidegger contraataca con un texto en las antípodas de la Conferencia de Sartre[544]. La cuestión, aquí, es el *humanismo*. Arturo Ley-te califica a la *Carta* como «demoledora crítica al humanismo»[545]. Y, para ver si esa crítica es, en verdad, tan *demoledora*, tendremos que analizar el *viraje* de Heidegger, que se expresa con la palabra alemana *Kehre*. Sobre la *Carta*, por ahora, solo algo más: «pastor del ser» —aunque quita

al hombre de la centralidad— no es, siempre *en* Heidegger, un lugar no respetable para el *hombre*. Hay una figura peor: «señor de lo ente». Aquí, el hombre, en lugar de «guardar» la morada del ser, se consagra a la conquista de lo ente por medio de la técnica. Llegaremos a esto. Volvamos a nuestra pregunta: ¿qué es *Ser y tiempo*?

Ser y tiempo es una antropología existenciaria

Cristina Lafont —a quien elijo por haber escrito una obra rigurosa sobre la interpretación lingüística de Heidegger— embiste vigorosamente contra *Ser y tiempo*. Le reconoce a Heidegger (aclaremos: al Heidegger de *Ser y tiempo*) haber logrado con su obra «una sacudida, llena de consecuencias, de la filosofía de la conciencia»[546]. Heidegger, en efecto, volviéndose contra su maestro Husserl, elimina a la conciencia como punto de partida epistemológico. No hay una «conciencia» que constituye un «mundo». Es el *Dasein*, desde una analítica existenciaria, el que «abre» un «mundo» por medio de su «estado de-yecto». No se trata de un esquema cognoscitivo del tipo sujeto-objeto. Hemos visto todo esto. Sigamos con Lafont. Que escribe: «Sin embargo, en nuestra opinión, en *Ser y tiempo* Heidegger sitúa todavía la problemática por cuyo motivo se enfrenta con la filosofía de la conciencia —que él ve encarnada de un modo especial en Husserl— en un marco todavía *demasiado estrecho*, todavía muy determinado precisamente por las presuposiciones de la misma filosofía contra la que se dirige *Ser y tiempo*. Esto conduce a que en *Ser y tiempo* resulte imposible un tratamiento adecuado de dicha problemática y que, por ello, toda la obra se encuentre fi-

nalmente ante un callejón sin salida»[547]. El marco *demasiado estrecho* que va a señalar Lafont es el que ciñe la *ontología fundamental* a una *ontología del Dasein*. ¿O no hemos visto, intensamente, que es el «estado de-yecto» del *Dasein* el que «abre» un «mundo»? Lafont cita una carta de Heidegger a Husserl: «¿Cuál es el modo de ser del ente en el que constituye el "mundo"? Este es el problema de *Ser y tiempo*, es decir, una ontología fundamental del *Dasein*. Se trata de mostrar que el modo de ser del *Dasein* humano es completamente distinto del de todo otro ente y que dicho modo, por ser como es, encierra en sí la posibilidad de la constitución trascendental»[548]. De lo que, acertadamente, deduce Lafont que una «comprensión del ser» tiene que partir de una «analítica existenciaria del *Dasein*». No hay posible «comprensión del ser» si la ontología fundamental no toma ese punto de partida. Y cita a Heidegger en un pasaje de *Ser y tiempo*. Es —como hemos visto— donde Heidegger antepone, como condición de posibilidad de la *ontología fundamental*, la analítica existenciaria del *Dasein*. ¿Adivinan por dónde va la cosa? Lafont cree que *Ser y tiempo* es un enorme intento fallido porque hay *demasiado Dasein* en él. El hombre, aquí, en *Ser y tiempo*, lejos de ser el humilde pero digno «pastor del ser», es el ente que posibilita la comprensión del ser. *La «analítica existenciaria» fundamenta la «ontología fundamental»*. Todo esto —a Lafont y a todos los heideggerianos posteriores al *viraje*— les huele, y mal, a *humanismo*. El lenguaje, sigue Lafont, no le está dado al *Dasein* «con antelación»[549]. Si así fuera, la obra «despojaría» al *Dasein* de su «preeminencia». *Ser y tiempo* sustituye la intencionalidad husserliana «por lo que Heidegger denomina "estado de abierto"; la introducción de este término viene motivada por el intento de "concebir incluso más radicalmente la *intencionalidad*"»[550]. *A* renglón seguido Lafont realiza una exposición escueta y algo escolar de la intencionalidad en Husserl, que, de todos modos, citaremos: «Como es sabido, la relación entre un sujeto y los objetos es expresada, en la fenomenología de Husserl,

mediante el concepto de "intencionalidad". Aquello que caracteriza a la conciencia es la capacidad de poder dirigirse a los objetos, es decir, su estructura "intencional", puesto que conciencia es siempre "conciencia de" algo»[551]. Pero Heidegger, en *Ser y tiempo*, busca salir de este esquema que, según él, mantiene la estructura sujeto constituyente-objeto constituido. ¿Cómo intenta hacerlo? Dice Lafont: «Pues precisamente en ese punto anclará Heidegger la diferencia básica con la filosofía de la conciencia, al intentar desarrollar una perspectiva que ya no es la de un sujeto *observador* situado *frente* a un "mundo" (...) sino la de un *Dasein* que *comprende* por encontrarse siempre ya *en* un mundo simbólicamente estructurado»[552]. Vimos que el *Dasein* «cae» en un «mundo» de «entes ultramundanos» que en tanto «instrumentos» refieren los unos a los otros. Hay un «ente» que es el ente que *es* solamente para que esa referencialidad sea posible. *Ese ente es el signo.* (Lafont: «El signo *en cuanto tal* no consiste en nada más que en ese referir a algo»[553]). Lo que Lafont habría querido de Heidegger es que este hubiera fundado la «apertura del mundo» en la capacidad referencial del signo. ¿Por qué «abrir» la «mundanidad del mundo» desde el *Dasein* cuando existe el signo? ¿O no es el signo ese ente que en tanto establece una totalidad de referencias crea un mundo simbólico que *antecede* al *Dasein*? Así se habría evitado *realmente* la relación sujeto-objeto. El *Dasein* habría caído en un mundo ya abierto por el lenguaje, en un mundo simbólicamente estructurado que abriría para la filosofía la superación del sujeto constitutivo-objeto constituido. O sea, en el momento en que Heidegger postula la capacidad del ente *signo* de referenciar la *totalidad de la mundanidad* estaba, ahí, la oportunidad de salir del *Dasein* y salir de eso que la obra venía postulando: *Dasein*/entes distintos del *Dasein*. «Este reconocimiento que tendría que haber arrebatado al *Dasein* su carácter "preeminente", abriendo con ello la posibilidad de superar efectivamente el esquema sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia, es ignorado sistemáticamente en

Ser y tiempo. Por el contrario, el esquema sujeto-objeto, mantenido *implícitamente* en la dicotomía *Dasein*/entes distintos del *Dasein*, determina de principio a fin la estructura central de esta obra»[554]. Y, por fin, Lafont afirma que todo radica en que Heidegger no vio que una «analítica existenciaria del *Dasein*» implica, *necesariamente*, quedar preso del esquema sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia. Ni menos vio, aun, que no lograba salir de una concepción del lenguaje «como instrumento empírico»[555].

Bien, creo que resulta claro que Lafont le reprocha a Heidegger que no haya escrito *otro* libro en lugar de *Ser y tiempo*. Dice, ella, que no analiza al primer Heidegger desde el segundo, pero creo que es una aclaración innecesaria. ¡Es tan evidente que es eso lo que hace! ¿Para qué buscar negar algo tan cristalino? Por decirlo con mi habitual brusquedad: Lafont (como muchos otros héroes del giro *lingüístico*) analiza *Ser y tiempo* desde la *Carta sobre el humanismo*. Lo siento por ella, porque privarse de semejante obra no puede sino llevar a un empobrecimiento filosófico. Pero está claro por qué lo hace y por qué debe hacerlo. Hay un primer Heidegger y un segundo Heidegger. (Ahora ya debe haber cuatro o cinco, pero nosotros nos concentraremos en el de *Ser y tiempo* y en el «segundo»). ¿No les pareció interesante ese reproche amargo, ese marcarle, desde fines del siglo, tantos errores al Heidegger de 1927? ¿Cuál es el *centro* de la queja? Que la primacía la tiene el *Dasein* y no el lenguaje. Que *Ser y tiempo* es una filosofía trascendental (repasen las clases sobre Kant) que se mantiene dentro del esquema sujeto-objeto típico de las filosofías de la conciencia. Que el «estado de abierto» del *Dasein* establece una *diferencia ontológica* que se da entre el *Dasein* y los otros entes que no son el *Dasein*. Que esta *diferencia* no es tal frente a los esquemas de la filosofía de la conciencia. Resumiendo: Lafont le reprocha a Heidegger no haber escrito la *Carta sobre el humanismo* en 1927. Nosotros nos dispone-

mos a agradecerle, con cierto fervor, que haya escrito *Ser y tiempo*.

La obra de 1927, oscura, pesimista, expresionista, tardo-romántica, llena de referencias a la finitud, a la culpa, a la caída, a la irreferencialidad de la muerte, a la existencia auténtica y la inauténtica, al «ser para la muerte», es *un gran libro sobre la condición humana*. Opino que ninguna obra de la filosofía pone al hombre ante su «ser en el mundo» de un modo tan extremo, le señala sus riesgos, sus posibilidades, su soledad ante la muerte y su necesaria dignidad ante ella: todos debemos morir nuestra propia muerte y nadie puede morir por nosotros. Este ente, el *Dasein*, «cae» en un mundo ya establecido, ya, en efecto, simbolizado, pero en la modalidad de lo inauténtico, del *se*. Este ente, el *Dasein*, se diferencia de *todos* los otros entes intramundanos porque «le va» una pregunta que solo a él «le va», que a ningún otro ente «le va»: *la pregunta por el ser*. Hay pregunta por el ser porque hay *Dasein*. Heidegger parte de la «necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser». Así, desde sus inicios, *Ser y tiempo* se propone ser una *ontología fundamental*. ¿Por qué *hay* ser? Pero esa pregunta no puede formularse sola. *Alguien* tiene que hacerla. *Ningún ente intramundano puede hacerla*. Solo uno. Ese «ser metafísico» que Hegel decía le daba a este «cascote» la dignidad de mil soles porque se preguntaba por el sentido del universo. Aquí, en *Ser y tiempo*, no hay ningún «ser metafísico». Hay un ente que se hace una pregunta. Se pregunta por el ser. La genialidad de Heidegger fue colocar esa pregunta donde debía colocarla: *en el hombre*. Porque —queremos dejar esto bien claro— el *Dasein* es el «hombre». Lo digo porque hasta hay interpretaciones (que se proponen atacar el «humanismo» de *Ser y tiempo*) que buscan demostrar lo contrario. El *Dasein* es «ahí». El Dasein «es» en el «mundo». El *Dasein* «abre» el mundo. No hay «mundanidad del mundo» sin *Dasein*. Podría llenar páginas demostrando las cosas que *no* tendrían lugar, espesor, existencia en *Ser y tiempo* sin el «estado de abier-

to», sin el arrojo temporalizante del *Dasein*. Todo ocurre como si Heidegger hubiera empezado una obra y luego se hubiera decidido por otra, fascinado por su materia prima: el *Dasein*. La obra se propone una *ontología fundamental*. Pretende ser una obra sobre, justamente, el *ser*. Pero —como habíamos empezado a decir— Heidegger (la *originalidad* de este paso es pasmosa), pone esa pregunta en el *Dasein*. Al ser el *Dasein* el que se pregunta por el ser la obra se desvía, *relega al ser y se concentra en el Dasein. Ser y tiempo* no es una obra sobre el ser, es una obra sobre ese ente que en su ser se pregunta por el ser. De este modo, no *es una ontología, es una antropología existenciaria*. Toda la obra se dedica a explicitar los «modos de ser» del *Dasein*, i los que Heidegger llama «existenciarios». Toda la obra se centra en el hombre. Por eso me animé a decir: es una obra sobre la condición humana. Aclaro que, para mí, en tanto subfilósofo de la periferia, nada pue-de haber más interesante que una obra sobre la condición humana, da-do que vivo en un continente que clama por los derechos humanos, en mi país en que se mató y se hizo desaparecer a treinta mil personas, ergo: *el hombre, como a muchos de los que andamos por aquí, me interesa mucho. Y su muerte, sea cual fuere el modo en que se la postule, me preocupa, me alarma, me angustia*.

Los existenciarios del *Dasein* fascinan a Heidegger. De ellos extrae toda su obra. El *Dasein* no es la *conciencia*. No es el sujeto kantiano. Es un ente existencial. El sujeto kantiano no era un *ser para la muerte*. El *Dasein*, sí. La experiencia del *Dasein* no es cognoscitiva. Su «estado de-yecto» no tiene amparo, es, ya, culpable y «cae», además, en un mundo en el que deberá elegir («asumir responsabilidades, preocuparse por, curarse de», como traduce Gaos) entre las «habladurías», la «avidez de novedades», la «ambigüedad», en suma, en que deberá elegir si quiere ser en la modalidad de «estado de interpretado» o empezará a decir sus propias palabras. Aquí hay, según vemos, una búsqueda de un «lenguaje auténtico» que el *Dasein*, que es «hablado»

por el *se*, deberá hacer suyo. Heidegger, lamentablemente, no desarrolla este punto. Pero puntualiza bien que el *Dasein*, al «caer» en el mundo del *se*, tiene que apropiarse de sí, y tendrá que lograrlo, sobre todo, atreviéndose a anticiparse-a-sí-mismo (pre-ser-se) y eligiéndose como una totalidad al asumirse como ser para el fin.

Ser y tiempo es un humanismo

Ser y tiempo, además, no es una obra nacionalsocialista. Se escribe en 1927, seis años antes de la llegada de Hitler a la Cancillería del Reich, y solo en el tratamiento de la temporalidad y la historicidad hay puntas para virar la obra hacia un tiempo histórico que no es el suyo. Es cierto que Heidegger habla, en ese capítulo, de «destino colectivo», «del gestarse histórico de la comunidad del pueblo», pero, una página antes de estos textos, dice: «A qué se resuelve en cada caso *fácticamente* el "ser ahí", no puede, por principio, dilucidarlo el análisis existenciario. Pero la presente investigación excluye además toda proyección existenciaria de posibilidades fácticas de existencia»[556]. O sea, la *ontología fundamental* no tiene una política. Cuando Heidegger escribe «destino colectivo», en 1927, no está pensando en el nazismo como cuando escribe «Todo lo grande está en medio de la tempestad», frase final del *Discurso del Rectorado* (1933). O cuando habla de las «tenazas» que amenazan a Alemania en *Introducción a la metafísica* (1935). No comparto algo que dice Steiner: «La evidencia es, creo, incontrovertible: *había* una relación real entre el lenguaje y la visión de *Sein und Zeit*, en particular de sus últimas secciones, y los del nazismo. Quienes nieguen eso o son ciegos o son embusteros»[557]. Desde luego: si uno lee de

adelante hacia atrás, si uno lee *Ser y tiempo* desde el *Discurso del Rectorado*, y si lee, sobre todo, el capítulo de la temporalidad e historicidad, *todo* le va a sonar muy nacionalsocialista. Pero no es así como se lee. Heidegger no era nazi en 1927, insisto en esto. No tenía mayores ideas sobre el movimiento ni sobre Hitler más allá de las que podía acercarle su esposa. Decidir sobre su nazismo o su antisemitismo a partir de la militancia de Elfride Heidegger es poco serio. Los que leen *Ser y tiempo* y encuentran nazismo por todos lados, ¿leerían la obra del mismo modo si Hitler no hubiese llegado al poder en 1933?

¿Qué trato de hacer? Trato de que no nos privemos de semejante obra maestra. El punto, en la cuestión con el nazismo, está, a mi juicio, en otra parte. *Ser y tiempo* —y creo haberme esmerado en demostrar algo que disgustará a muchos exégetas— es una *antropología ontológica*.

O, prefiero, una *antropología existenciaria*. Una obra que llega a una comprensión total del ser del hombre por medio de sus modos de «ser en el mundo». A esto llamo *ontología existenciaria*. Voy a dar un paso más y voy a decir algo más osado aun: *Ser y tiempo es un humanismo*. Sé que esta afirmación pareciera invocar la célebre *Conferencia* de Sartre. Pero no leo *Ser y tiempo* desde *el existencialismo es un humanismo*. Afirmo, desde el *interior* de *Ser y tiempo*, que *Ser y tiempo* es un humanismo porque esta cuestión, la del humanismo, es la que separa al primer Heidegger, el de *Ser y tiempo*, del segundo. Porque el Heidegger II —junto con aportes valiosos como la crítica al *tecnocapitalismo*— viene de la mano de eso que años más tarde, inspirado en él, Foucault llamará *la muerte del hombre*, o de eso que, antes, Althusser, desde su supuesto marxismo científico y no ideológico, escribirá en *La revolución teórica de Marx*: «Solo se puede *conocer* algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre (…) Ya que el antihumanismo teórico tiene por corolario el reconocimiento y el conocimiento del humanismo mismo como *ideología*»[558]. El segundo

Heidegger parte de una crítica al sujeto cartesiano de la modernidad, pero encarada como una crítica al humanismo. Todo llevará a las fórmulas seudo-místicas y pastoriles de la *Carta sobre el humanismo*. El hombre ya no es ese ente privilegiado que traía al mundo la pregunta por el ser abriendo, de este modo, desde *su* naturaleza, la naturaleza del ser. El hombre es un pastor. Y es el lenguaje la morada en que el ser habita. Steiner (y ahora sí coincidimos plenamente) escribe: «Este tema de la deshumanización es un tema fundamental. El nazismo se le aparece a Heidegger en el momento preciso en que su pensamiento comienza a desplazar al ser humano del centro del sentido y del ser. El estilo de lo puramente ontológico se confunde con el de lo inhumano»[559]. No habría mejor manera de decirlo. Decir que el nazismo «se le aparece» a Heidegger es exacto. Lo agarró, además, en medio del pánico de un profesor pequeñoburgués ante la ola roja. (Vean el ensayo de Ernst Nolte sobre Heidegger. Trata bien este tema, acaso porque él también le tuvo miedo a la ola roja). Pero el nazismo no se le apareció a Heidegger mientras escribía *Ser y tiempo*. No es gratuito, políticamente, desplazar al hombre «del centro del sentido y del ser». La frase de Foucault, que es de 1966 y viene avalada por el genial análisis de *Las meninas* de Velázquez, no prendió entre nosotros. Ni puede tener futuro hoy. Ese antihumanismo es inviable. Hay que buscar nuevos caminos. Acaso mi objetivo sea avanzar en el curso trabajando sobre este tema. Pero en ese avance la recurrencia a *Ser y tiempo*, en tanto uno de los más grandes libros que se hayan escrito sobre la existencia de los hombres en este mundo, será fundamental.

Ahora sí, nuestro análisis de esta obra maestra está concluido.

Clase 26

El «viraje» de Heidegger y la destrucción del humanismo

Durante la segunda mitad de la década del 30, Heidegger habrá de dictar una serie de seminarios sobre Nietzsche, que hemos mencionado al ocuparnos de este. Estos textos fueron editados por la Editorial Destino y son dos tomos de no sorprendente riqueza. Para explicitar el «viraje» (*Kehre*) de Heidegger habremos de partir de uno de sus parágrafos. Es el que Heidegger titula «El dominio del sujeto en la época moderna». Puedo anticipar —para saber hacia dónde vamos en nuestra exposición— el carácter fundamental que tendrá el *viraje* heideggeriano. Hay una salida de lo que me animé a llamar el *humanismo* de *Ser y tiempo*. El «hombre» ya no es el que «abre» la problemática del ser preguntándose por él. Recordemos que, en *Ser y tiempo*, era de la naturaleza del *Dasein* de donde se partía para encontrar la naturaleza del ser.

Heidegger deja incompleta su obra de 1927. En la *Carta sobre el humanismo*, de veinte años después, dirá que hizo tal cosa por «insuficiencia de lenguaje». En verdad, creo que se trata de una sorpresa que se llevó el Maestro de Alemania: había hecho un texto humanista, había colocado al hombre en la centralidad, había mantenido el dualismo típico de las filosofías de la modernidad (sujeto-objeto) en el dualismo *Dasein*/entes distintos del *Dasein*. (Tal como vimos que, dolorosamente, le reprocha Cristina Lafont). En suma, Heidegger no habría superado las filosofías trascendentales del sujeto. No habría superado a la conciencia fenomenológica husserliana cuya característica central es la de

una conciencia que, al ser conciencia de mundo, establece una relación constituyente entre esa conciencia y el mundo. Heidegger habría permanecido en las redes del neokantismo husserliano. Voy a decirlo: todo eso que tanto me gusta a mí de *Ser y tiempo* (que sea una antropología existenciaria, una apertura del ser que se produce *desde* el hombre) a Heidegger lo llena de espanto, suspende la obra y empieza a buscar por otro lado. Ese «otro lado» lo llama «viraje» y tiene una «víctima». O, al menos, un ente definitivamente lateralizado del pensar sobre el ser: el hombre. ¿Cómo, entonces, no habría de volverse Heidegger contra el primero que centralizó al hombre en la modalidad de lo subjetivo, Descartes?

Contra la modernidad y el sujeto

Ese trabajo se traza de un modo impecable en el parágrafo que indicábamos del texto sobre Nietzsche. También lo hace Heidegger en *Caminos de bosque* (en *La época de la imagen del mundo*) y en los pasajes finales del texto *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*. Y luego en cualquier otra parte donde sea necesario, ya que a Heidegger, como hemos dicho, no le molestaba repetirse. Nos concentramos, pues, en el trabajo sobre Descartes y la subjetividad moderna. Veamos cómo el hombre *olvida al ser* y se transforma en *amo del ente*.

«Nos preguntamos (se pregunta Heidegger): ¿cómo se llega a una posición acentuada del "sujeto"? ¿De dónde surge este dominio de lo subjetivo que guía toda colectividad humana y toda comprensión del mundo en la época moderna?»[560] Apareció esa palabra maldita por toda la filosofía crecida a la sombra de Heidegger y en el aborrecimiento de Sartre desde mediados de los

sesenta: *sujeto*. El pasmo de Heidegger, al suspender *Ser y tiempo*, era el de haberse deslizado a una filosofía trascendental, a una filosofía del sujeto: si el *Dasein* abría la posibilidad de la ontología del ser a partir de su propia ontología, ¿no era *Ser y tiempo* una filosofía del sujeto? Aquí está el Maestro de Alemania dispuesto a subsanar esas pestilencias humanistas de su *opus magnum*. Continúa diciendo que, hasta Descartes, «todo ente, en la medida en que es un ente, es comprendido como *sub-iectum*. *Sub-iectum* es la traducción e interpretación latina del *hipokéimenon* griego y significa lo que subyace y está a la base (…) Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el "yo" humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en "sujeto". ¿Cómo llega el hombre al papel de auténtico "sujeto"?»[561] Esto lo hemos visto. Heidegger, que, muy atinadamente, va a ver en todo este proceso el proceso de surgimiento del tecnocapitalismo, jamás se va a preocupar de las relaciones entre el tecnocapitalismo y la periferia, como sí lo hicimos nosotros y, mucho mejor que nosotros y mucho antes, Marx en el capítulo de la *acumulación originaria*. Pero —de todos modos y, para los europeos, del mejor modo— Heidegger va a ver en la consolidación del sujeto de la modernidad la consolidación del sujeto del tecnocapitalismo, no es casual que los franceses de izquierda adoptaran con tanto esmero a este Heidegger, no al de *Ser y tiempo*.

Sigamos con esa pregunta: *¿Cómo llega el hombre al papel de auténtico sujeto?* 1) Porque se libera de las ataduras de la teología medieval; 2) Porque se libera de Dios y se pone a sí mismo en la centralidad de la acción histórica. Esto es, para el hombre, su *libertad*. Sigue Heidegger: «Si decimos, por ejemplo, radicalizando, que la nueva libertad consiste en que el hombre se da la ley a sí mismo, elige lo que es vinculante y se vincula a ello, hablamos ya en el lenguaje de Kant y acertamos, sin embargo, con lo esencial del comienzo de la época moderna, que conquista su figura histórica propia con una posición metafísica fundamental para la que la libertad se torna esencial de un modo pecu-

liar»[562]. Cierto: este hombre de la modernidad, a partir de sí, se destina acometer lo ente. O, si hablamos en el lenguaje de Marx, que (creo) tan cristalinamente (¿habrá sido así?) explicitamos: el hombre del capitalismo se arroja al mundo en busca de nuevos territorios para conquistar, llevar a cabo la acumulación originaria y luego fabricar mercancías, que son, sí, entes. Porque el capitalismo es eso: *un sistema que se consagra a la fabricación y a la circulación de entes (a los que llama «mercancías») dentro del «mundo» de la más profunda «inautenticidad», olvidado por completo del ser, por el que nunca se preguntó, no se preguntará y cuya cara no tendrá el más mínimo interés en conocer o aguardar que alguna vez se le presente, cosa imposible dado que el ser se haría presente si el capitalismo accediera a una existencia auténtica, y a un estado de apertura ante el ente, cosa imposible dado que el capitalismo, del ente, lo único que desea es fabricarlo, venderlo o comprarlo.*

Heidegger (con más cautela que el profesor que les ha tocado en suerte) explicita que esa libertad del sujeto moderno radica en «la liberación de la creencia en la revelación»[563]. Es el hombre el que ahora pone lo que es necesario y vinculante. Detengámonos en lo «vinculante». Para la espesa Edad Media lo «vinculante» Dios. Dios «vinculaba» todo lo existente. Está claro que si tiene que existir algo así como «lo que es». O «todo lo que es». O el «mundo», cierta entidad tiene que vincular eso que está desperdigado por todas partes, si me permiten decirlo así, y por qué no. Antes, lo que «vinculaba» la infinita maravilla de lo diverso era Dios. Ahora, a partir de la Modernidad, será el hombre. Muerto el «hombre», luego de la *Carta sobre el humanismo* y los posestructuralistas, los posmodernos y el fin de la Guerra Fría, será el «mercado». Pero nos anticipamos, lo sé.

La verdad como adecuación y como des-ocultamiento

Sigue Heidegger: el hombre se vuelve «señor de las propias determinaciones esenciales de la humanidad»[564]. Se libera de una «certeza de salvación de tipo revelado» y asume una certeza «en la que el hombre pueda estar, por sí mismo, seguro de su determinación y de su tarea»[565]. Se produce, así (y atención a esto), el «aseguramiento de todas las capacidades de la humanidad en dirección del incondicionado dominio de toda la tierra»[566]. Recordemos la clase que dimos al comienzo (acaso haya sido más de una) sobre la pregunta ¿qué es eso de filosofía? Repasemos con cierta premura: ¿Qué era la *verdad* en ese texto? ¿Qué relación establecía el hombre entre él y el ser del ente para establecer la *verdad*? La *verdad* jamás podía surgir como apropiación de lo ente. La verdad a la que la filosofía está acostumbrada (desde la época moderna) es la verdad como *adaequatio*. La adecuación entre un sujeto que constituye y un objeto que es constituido. La *adecuación* de ambos es la *verdad*. En Heráclito y en Parménides, nos había dicho Heidegger, la *verdad* surgía de un estado de abierto. El hombre se abría a los entes. Y el ser (que no era ninguno de los entes, pero estaba en todos ellos, iluminándolos) respondía a ese genuino, auténtico, propio, «estado de abierto» y se «des-ocultaba». Así, la *verdad* era *aletheia*. La verdad era *des-ocultamiento*. La actitud presocrática era de asombro ante lo ente. Este asombro permitía una entrega que, lejos de toda dominación, era de apertura; esta apertura, a su vez, permitía el des-ocultamiento de lo ente. Ésto suena a viejas historias acerca de un momento en que la plenitud se daba sobre la tierra y los hombres y el ser no andaban demasiado desentendidos. No en vano Heidegger pondrá en Grecia el linaje de la Alemania nazi. Imaginen ustedes al hombre capitalista (que el sujeto cartesiano expresa) en «estado de abierto» ante lo ente esperando el des-ocultamiento del ser. En efecto, Heidegger tiene razón: el

hombre del tecnocapitalismo ha olvidado al ser. Ni siquiera creo que lo haya olvidado. Creó que el *homo* capitalista jamás pensó en el ser. No bien Descartes puso la *certitudo* en el sujeto, el capitalismo supo que el ser era él y todo lo ente debía sometérsele. Incluso, y sobre todo, los entes no-capitalistas, los hombres que debían trabajar para el capital, que eran entes degradados. Este aspecto (el de la expoliación, el del sometimiento de millones de entes humanos a los «señores del ente» y de la mercancía capital) permanece en sombras en Heidegger. Les dejó esas turbiedades a los comunistas. Ya las había enunciado Marx, a quien consideraba «el más grande de los hegelianos». Pero importa señalar esto para tanto izquierdista que abrazó a Heidegger para librarse de Marx: del capitalismo, Heidegger habrá de criticar la devastación de la tierra, la conquista de lo ente y el olvido del ser. De la lucha de clases, la expoliación, el colonialismo y mil miserias más, silencio. Salvo cuando empezó a hablar el lenguaje del Tercer Reich y vio en los ejércitos alemanes potencias ontológicas. (Qué notable: en filosofía, siempre que uno se enoja, pierde nivel. ¿No es, el enojo, una pasión? ¿No se hace todo lo grande con pasión? ¿Por qué prohibirnos los arrebatos, la ira? ¿Por qué contener un exabrupto si en él puede latir una verdad?)

Recordarán que —contrariamente a otros intérpretes— me entusiasmé encontrando en *Ser y tiempo* una ontología existenciaria. Porque (para *bien* y para *mal*) es el hombre el que «abre» el «mundo». No hay «mundo» sin *Dasein* que se eyecte en él, que sea posible en él. Todas esas posibilidades colisionan. Ningún *Dasein* es posible en la modalidad en que otro lo es. Este «mundo» que el *Dasein* «abre» está sostenido por su «estado de-yecto». Pero el *Dasein* «cae» en el mundo de lo inauténtico. Es el mundo del sistema de producción capitalista, que es el que Heidegger conocía por medio de la República de Weimar. Ese sistema se consolidó en la época moderna con la conquista de la periferia y se expresó, en la filosofía, con el sujeto cartesiano, que

entregó al capitalismo la subjetividad vinculante; ya que el capitalismo, en tanto sistema globalizador, es un sistema «vinculante». ¿Qué es lo que «vincula»? ¿Qué es, en el capitalismo, lo «vinculante»? ¿La subjetividad del sujeto moderno o la mercancía? ¿El lenguaje? El lenguaje también vincula, pero hay *demasiados* lenguajes y el idioma de la mercancía es uno solo: el de la compra y el de la venta. Parodiando un título de Peter Sloterdijk (*Venir al mundo, venir al lenguaje*), hay que decir: venir al mundo, venir a la mercan-cía. Venir al mundo, venir al sujeto. Venir al mundo, venir a la historia, la lucha de clases, la explotación. Venir al mundo, venir a los conflictos. Venir al mundo, venir a las infinitas praxis diferenciadas de los sujetos históricos. Porque esto es el Ser: el Ser es la totalidad en constante des-totalización de las praxis diferenciadas de todos los sujetos en medio de una historia no lineal, no ideológica, dialéctica sin síntesis-desenlace, sin conciliación terciaria, *sin aufhebung*, abierta, y, hoy, con marcadas tendencias (de no necesaria realización) apocalípticas. Ustedes deberán aquí y si así lo desean— decir que todo esto les importa poco. Que mi tarea es seguir explicando a Heidegger y no anticipar conclusiones personales que —al menos— debieran ir al final y no interrumpir una exposición que debe, cuanto menos, ser clara. Sin embargo, estoy explicando «Heidegger». Solo quiero señalar que en su crítica al tecnocapitalismo hay esferas que deja por completo intocadas. Y que, no casualmente, son aquellas de las que suele hacerse cargo el marxismo. Que, como sabemos, siempre inquietó mucho y mal a Heidegger. (No solo el «marxismo» se hace cargo de estos temas. No hay por qué, hoy, ser «marxista» para ver las desigualdades escandalosas que padece y ha padecido este planeta). En cuanto a la anticipación de una «tesis», ¿es necesariamente una actitud equivocada o tal vez marque desde ya un horizonte problemático hacia el que nos dirigimos? Como sea, no habrá «una» tesis. Posiblemente haya algunas certezas y muchas preguntas.

La esencia de la verdad

Continuamos desarrollando los temas del *Nietzsche*. Estamos, como siempre en Heidegger, en medio de un texto de gran riqueza. Su análisis del *acontecimiento* en Descartes es el mejor que se haya hecho en filosofía. Es secundario para qué, finalmente, lo habrá de usar él; nosotros, cuando, alguna vez, desarrollemos las tesis que —líneas atrás, intempestivamente— sugerimos casi en alta voz, o, al menos, vehementemente, las utilizaremos con otros fines, pero reconociendo la riqueza del análisis heideggeriano. Estamos, pues, en el parágrafo titulado «El dominio del sujeto en la época moderna». Hay una metafísica de esta época. Esa metafísica es la que Descartes instala como «metafísica del sujeto». Metafísica vale aquí como fundamento de todo lo ente. Volveremos varias veces sobre este punto. «Su tarea [la de Descartes] fue la de *fundar el fundamento metafísico para la liberación del hombre hacia la nueva libertad en cuanto autolegislación segura de sí misma*»[567]. Hay un formidable trabajo de Sartre que se llama *La libertad cartesiana*. Su célebre frase final —muy cartesiana, según el análisis de Heidegger— dice: «La libertad es el fundamento del ser». Notable la precisión de Heidegger en torno a la relación *cogito-libertad*. El *cogito* es, en efecto, el fundamento metafísico de la liberación del hombre. Antes de Descartes el hombre estaba sometido a *otro* ente metafísico: Dios. Descartes lo libera de esa sujeción, que no radicaba en sí mismo, sino que era ajena, superior, extrahumana, y deposita el fundamento en el *cogito*. *Todo*, ahora, habrá de validarse en tanto se refiera al *cogito*. (*Cogito*: pensar. *Cogitado*: pensamiento, reflexión, meditación). Ahora, sigue Heidegger, hay una nueva forma «de la determinación de la esencia de la verdad»[568]. Con Descartes, la *verdad* se transforma en *certeza*. Es verdadero aquello que es *cierto* para el hombre. «En el concepto de *cogitado* (sigue Heidegger) el acento está puesto siempre en que el representar lleva lo re-presentado hacia el que representa; que de

este modo este, *en cuanto* representa, "emplaza" (*stellt*) en cada caso a lo re-presentado, lo hace rendir cuenta, es decir, lo detiene y lo fija para sí, lo toma en posesión, lo pone en seguro. ¿Para qué? Para el ulterior re-presentar, que es querido en todas partes como un poner en seguro y busca fijar el ente como algo asegurado»[569]. Esto, Heidegger, como ya veremos, lo desarrolla más explícitamente en un trabajo al que llama *La época de la imagen del mundo*. Pero aquí tiene que ser claro, y lo es, en lo que dice. Habíamos visto que los entes eran en la modalidad de la *presencia*. Eran lo «a los ojos». Esta presencia del ente tiene que comparecer, ahora, ante el fundamento (nuevo) que se ha instalado desde el concepto de *cogitado*. La «presencia» de «lo ente» es —ahora— «a los ojos» del *cogito*. (No a «los ojos» del *Dasein*. El *Dasein* se definía por su ec-sistenciariedad, por su estado-de-yecto, *nunca por su subjetividad*. Es muy importante tener esto claro para advertir el enorme cambio que se ha producido. El *hombre*, para Heidegger, será, a partir de aquí, el hombre de la subjetividad, que es, en el mismo surgimiento, el hombre del *humanismo*). En este sentido, como «lo ente» se deduce del *cogito*, «lo ente» es una *re-presentación* del *cogito*. Y el *cogito*, al manipular al ente, se lo re-presenta a sí mismo. El *cogito* pone al ente ante sí mismo. Este es el concepto de re-presentación: llevar lo representado hacia el que re-presenta. El ente ante el *cogito*. El *cogito*, así, se asegura lo ente, lo pone sobre seguro, se lo apropia. Al ser el mundo *imagen* del hombre, al ser una representación del *cogito*, una, digamos, proyección de la subjetividad, que, en tanto subjetividad, lo fundamenta, el mundo se le representa al *cogito* (al hombre) como algo que este *es*. «Todo re-presentar humano (escribe, notablemente, Heidegger) es un re-presentarse»[570]. Para dominarlo, el hombre tiene que hacer del mundo su *imagen*. Sigue Heidegger: «Puesto que en todo representar es al hombre representante a quien se remite lo re-presentado de ese re-presentar, el hombre representante se ha copresentado en todo representar no con posterioridad sino de antemano, en la me-

dida en que él, el *re*-presentante, lleva en cada caso ante *sí* a lo re-presentado»[571]. Estamos, con el sujeto de la modernidad, en un mundo completamente *humano*. La conciencia humana es autoconciencia. De esta autoconciencia se deduce todo el universo de lo óntico. Hay, aquí también (aunque no lo dice en estos pasajes Heidegger), una *diferencia ontológica*. Si, en *Ser y tiempo*, la *diferencia ontológica* era la de ser y *ente*. Aquí, con el sujeto de la modernidad, la *diferencia ontológica* sería la de *cogito* y *ente*. Perteneciendo al *cogito* la tarea de fundar el mundo de lo ente en tanto representación e imagen suya. «El *sí mismo* del hombre (escribe Heidegger) es esencialmente lo que subyace como fundamento. El *sí mismo* es *sub-iectum*»[572]. Este *sub-iectum* es el *sujeto*. El sujeto es el que establece, ahora, la esencia de la verdad. La verdad es *certitudo*. La verdad es aquello que el sujeto establece como verdadero. Y desde que el sujeto pone al ente ante sí, re-presentándo(*se*)lo, la *verdad* surgirá de la *adecuación* entre lo que el sujeto piensa del ente y lo que el ente *es*. *Pero el ente «es» lo que el sujeto dispone de él*. ¿Qué será entonces la *verdad*? Escribe Heidegger: «La re-presentación se pone aquí ella misma en su propio espacio esencial y pone a este como *medida de la esencia del ser y de la esencia de la verdad*. Puesto que verdad quiere decir ahora el estar seguro de la remisión, es decir, *certeza*, y puesto que ser significa representatividad en el sentido de esta certeza, el *hombre*, con su papel en el representar que pone así el fundamento, se convierte en el *sujeto eminente*. En el ámbito del dominio de este *subiectum*, el *ens* ya no es *ens creatum*, es *ens certum: indubitatum: vere cogitatum: "cogitatio"*»[573]. Veamos esto: «verdad» significa ahora la «certeza» de la «remisión» del ente al *cogito* (hombre). «Ser» significa que, en el sentido de la *certeza* entendida como *verdad* del hombre, lo ente se re-presenta adecuadamente. El «ens» (ser, objeto, cosa) ya no es «ens creatum». Dios ha muerto. Como vimos, es con Descartes que Dios muere. Porque, aquí, con él, con el *sujeto de la modernidad*, el hombre rechaza ser un «ens creatum» y se pone a sí mismo

como fundamento. ¿Desde dónde? Desde el *cogito*. Desde el sujeto. Desde la *verdad como certidumbre, como certeza (certitudo)*. La *certitudo* reemplaza a la verdad revelada del Dios cristiano. «Esto quiere decir (escribe Heidegger): *todo ente no humano se convierte en objeto para este sujeto*»[574]. El hombre, ahora, en tanto *sujeto, se* consagra a dominar al ente. La verdad, insistamos, es *adaequatio: adaequatio intellectus et rei*. El hombre se *asegura* para sí la totalidad de lo ente (de lo que «es»). Todo ente es remitido al sujeto y es re-presentado al sujeto. (La «presencia» se «re-presenta» para el sujeto). «Lo verdadero es solo lo asegurado, lo cierto. Verdad es certeza, certeza para la cual resulta decisivo que el hombre como sujeto esté en ella en cada caso seguro de sí mismo (...) El "método" adquiere ahora un peso metafísico que está por así decirlo en la esencia de la subjetividad. (...) "Método" es ahora el pro-ceder asegurador y conquistador frente al ente para ponerlo en seguro como objeto para el sujeto (...) La relación con el ente es el avasallante pro-ceder hacia la conquista y dominio del mundo. El hombre le da al ente la medida en cuanto determina desde sí y en referencia a sí lo que es lícito que valga como ente. Dar la medida es arrogarse la medida por medio de la cual el hombre, en cuanto *subiectum*, queda fundado como centro del ente en su totalidad»[575]. Importa el análisis del *método*. No olvidar, aquí, que el primer paso de la filosofía de Descartes es presentarse como *método*. ¿Qué sería el método? El *método* son las instrucciones técnicas para apoderarse y dominar los entes. ¿Qué es esta subjetividad dominadora? Sigamos viendo. Esta subjetividad dominadora se lanza, ni más ni menos, que al *dominio del mundo*. «La relación con el ente es el avasallante pro-ceder hacia la conquista y el dominio del mundo. El hombre le da al ente la medida en cuanto determina desde sí y en referencia a sí lo que es lícito que valga como ente. Dar la medida es arrogarse la medida por medio de la cual el hombre, en cuanto *subiectum*, queda fundado como centro del ente en su totalidad»[576]. ¿Qué instaló Descartes con esa *inocente* frase

«pienso, luego existo»? Instaló el dominio del hombre, en tanto subjetividad, por sobre todo lo ente. Clara está la diferencia, que hemos visto al analizar el texto *Qué es eso de filosofía*, entre Heráclito y Parménides y Descartes. Los pre-socráticos se «abrían» a la experiencia del ser. Ante ese estado de abierto (que era una disponibilidad ante el ser) el ser se desocultaba. A partir de Descartes, el hombre se pone a sí mismo como «señor de lo ente» y *olvida al ser*. Nuestra última cita del *Nietzsche* es la que sigue: «Se reflexiona demasiado poco sobre el hecho de que es el "subjetivismo" moderno, y solo él, el que ha descubierto y vuelto disponible y dominable el ente en su totalidad, posibilitando aspiraciones y formas de dominio que la Edad Media no podía conocer y que estaban fuera del círculo visual de los griegos»[577]. Esto, que Heidegger llamará tecnocapitalismo, no había escapado al análisis del fetiche de la mercancía en Marx. El mundo es un mundo «encantado». Ese «encantamiento» lo produce el vértigo de las mercancías. Las mercancías son objetos, cosas, entes. Las mercancías se independizan de los hombres y los cosifican. Aquí, el análisis de Marx se aparta del de Heidegger. Además, si se nos permite, formularemos una pregunta: el *cogito*, ¿es uno? El *cogito*, ¿qué relación tiene en el circuito productivo? ¿Todos los *cogitos* son iguales? ¿O hay *cogitos* poseedores de capital y *cogitos* poseedores solamente de fuerza de trabajo? Heidegger no analiza estas cuestiones. ¿Se las deja a Marx, «el mejor de los hegelianos»? Pero, «un pensador de la técnica». ¿Todos los *Dasein* son iguales? Se le preguntará, luego, a Heidegger, si el *Dasein* tiene sexo, si hay *Dasein* hombre, *Dasein* mujer. Preguntémosle algo más: ¿hay *Dasein* propietarios de mercancías y *Dasein* productores de mercancías? Entre el *Dasein* que posee la mercancía capital y el *Dasein* que no la posee, ¿se establece alguna diferencia? ¿El *Dasein* de los Imperios y el *Dasein* de las colonias, qué diferencias tienen? Porque es evidente que se diferencian.

El mundo como «imagen» del sujeto

Entramos ahora, *necesariamente*, en uno de los textos más brillantes de Heidegger. Tanto, que Deleuze lo utiliza en sus análisis sobre cine. Se trata de *La época de la imagen del mundo*. Las conceptualizaciones de Heidegger acerca del poder sometedor de la subjetividad moderna no parecieran detenerse. Creo que se sorprenderán ustedes cuando vean todo lo que nos proponemos extraer de aquí. Solo un adelanto: no olviden el eurocentrismo de Heidegger y de todos sus intérpretes y de *toda la filosofía europea*. Heidegger, en su análisis sobre Descartes, está hablando del *sujeto capitalista europeo*. El sujeto capitalista del centro del mundo. Con *ese* sujeto Europa no solo sometió los entes a la subjetividad capitalista. También sometió los entes ultramarinos. Inglaterra en la India. En Irlanda. En China. Los holandeses en sus colonias. Portugal. España. ¿Es lo mismo un *Dasein* de la India que un *Dasein* británico? ¿No es con la subjetividad conquistadora del sujeto cartesiano que Inglaterra conquistó las islas de ultramar y los territorios de India, de África y Asia? Heidegger, al analizar al sujeto de Descartes como el surgimiento del método y la técnica del capitalismo, se preocupa por la devastación de la tierra (por lo que será luego levantado por los ecologistas) y por el *olvido del ser*. No se preocupa por las relaciones entre los entes humanos. ¿Cómo habría de hacerlo si arroja sobre el *hombre* todas estas calamidades? Hay entes y entes. Hay entes (me refiero al *Dasein* en tanto ente humano) propietarios y entes no-propietarios. Heidegger pasa por encima de estas cuestiones. En el texto en que ahora entraremos embiste fatalmente contra toda posible antropología. De modo que quedará refutada (por este Heidegger) mi propuesta acerca de *Ser y tiempo*: que es una *antropología existenciaria*. ¿Pero en *qué* mundo «cae» el *Dasein* cuando cae en el mundo de lo ente dominado por la subjetividad del tecnocapitalismo?

Sigamos. El texto *La época de la imagen del mundo* es una conferencia que Heidegger pronunció el 9 de junio de 1938. Entre los textos anteriores (los que cité y —creo— trabajé del *Nietzsche*) hay un pasaje claramente nacionalsocialista, nos volveremos sobre él a su debido tiempo, pero demuestra que en todo texto de Heidegger, en cualquier momento, surge el nacionalsocialismo, ya que el autor era, sin más, nazi. Lo que no debe detenernos, jamás, en el estudio de su pensamiento a riesgo de no entender la filosofía contemporánea.

El mundo como *imagen*. ¿Qué será eso? ¿Imagen de quién? Desde luego: del sujeto de la modernidad. «Toda la metafísica moderna, incluí-do Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes (…) El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal»[578]. Aquí está en juego el *humanismo*. El ataque de Heidegger al *humanismo* no esperó a la *Carta sobre el humanismo*. Los textos de su monumental *Nietzsche* son cursos de 1935 a 1940, y son los pensamientos que Heidegger fue elaborando luego de *Ser y tiempo* y hasta más allá de su experiencia nacionalsocialista. De esa experiencia había extraído esta decisión: *sacar al hombre del medio*. También la había extraído de lo que, para él, fue el motivo del inacabamiento de *Ser y tiempo*. Aunque hablara luego de «insuficiencia de lenguaje», el motivo por el cual Heidegger abandona la escritura de *Ser y tiempo* es porque la obra se le había transformado en algo que no era su propósito: no era una ontología del ser, era una ontología trascendental del *Dasein*. No había superado al neokantismo. Para nosotros, ese era el mérito de la obra: que era, como dijimos, una antropología existenciaria, pero nosotros buscamos otra cosa. Para alguien como Heidegger, que tenía entre sus planes una liquidación del *humanismo*, que su gran obra se le presentara como una apertura del ser a partir de una apertura de la naturaleza del hombre, era intolerable.

Lo que plantea claramente *La época de la imagen del mundo* es la cuestión del *humanismo*. «¿Qué es eso de una imagen del mundo?», se pregunta Heidegger[579] e intenta una primera respuesta a esta cuestión de la *imagen del mundo*: «Imagen del mundo, esencialmente entendido, no significa aquí una imagen del mundo sino el mundo entendido como imagen. El ente en su totalidad es tomado ahora de tal modo que es y está siendo solo en cuanto es establecido por el hombre (...) La imagen del mundo no se convierte de medieval en moderna, sino esto, que el mundo pueda hacerse imagen, caracteriza la esencia de la Edad Moderna». El concepto de *representación* es central en este devenir por el cual el mundo se ha tornado imagen. «(Re)presentar significa aquí: traer —como opuesto— ante sí lo presente, referirlo a sí, en cuanto uno es el representante (el que realiza la representación)». En esta representación el hombre es el sujeto y «se hace el representante del ente en el sentido de lo objetivo (...) Solo ahora hay algo así como una posición del hombre (...) *el que el mundo devenga imagen es uno y el mismo proceso que el que el hombre devenga, dentro del ente, sujeto*». Veamos la traducción de Leyte: «Que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en subjectum dentro de lo ente»[580]. ¿Saben? Creo que la traducción de Leyte es superior. Sigamos con ella. Atención que la siguiente cita es larga y decisiva: «El entretejimiento de ambos procesos, decisivo para la Edad Moderna, *que hace que el mundo se convierta en imagen y el hombre en subjectum*, arroja también una luz sobre el proceso fundamental de la historia moderna, el cual, a primera vista, parece casi absurdo. Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto más subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente, se alzará el subjectum y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología. Así las cosas, no es de extra-

ñar que solo surja el humanismo allí donde el mundo se transforma en imagen. Pero del mismo modo en que en la gran época griega era imposible algo semejante a una imagen del mundo, tampoco era posible que prevaleciera algún tipo de humanismo en dicho momento. Por eso, el humanismo en sentido histórico estricto, no es más que una antropología estético-moral. Aquí, este nombre no se refiere a una investigación científico-natural del hombre, ni significa la doctrina fijada por la teología cristiana acerca de un hombre creado, caído y redimido. Este nombre designa aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre»[581]. Que el mundo devenga *imagen* significa que el «hombre» se ha apropiado de todo ente, lo ha sometido, lo ha remitido a sí para validarlo, y ese mundo, ahora, es lo que el hombre «ve» en él; eso que el hombre «ve» en el mundo que él ha conquistado, desde su subjetividad fundante, es «su» mundo, tan suyo que la imagen que le devuelve es su propia imagen. Este mundo del hombre, en el que el hombre se espeja, es el mundo del *humanismo*. ¿Qué es el *humanismo*? El *humanismo* es ese mundo en el que todo lo ente es imagen del hombre, que establece, en tanto subjetividad fundante y primera, un dominio sobre ese mundo, remitiéndolo todo a sí, volviéndose el centro de toda representación, y, a la vez, instrumentando lo ente por medio de la técnica para ponerlo a su servicio. El *humanismo* es la dominación total del hombre sobre lo ente y es, también, el olvido total, por parte del hombre, de aquello que, iluminándolos, era común a todos los entes sin agotarse en ninguno, el ser. Como vemos, la modernidad queda señalada con extrema dureza por Heidegger. La modernidad es la época en que se instaura el *humanismo*, en que se olvida al ser, en que, con el humanismo, se centraliza al sujeto y desde el sujeto se estructura el mundo a imagen del hombre. ¿Cómo no abominar de la modernidad? Heidegger es, así, un pasional enemigo de la modernidad, del humanismo y del sujeto. ¿Sabrían los sarcásticos posmodernos

de los ochenta (los que andaban por estos suburbios de la cultura, los que citaban a Baudrillard y a Lyotard como si fueran la verdad revelada, el Saber mismo) que eran hablados por Heidegger? ¿Sabrían que pertenecían a las «habladurías» del Rector de Friburgo? ¿Sabrían que pasaban sus alegres días (todavía resuenan las carcajadas que arrojaban sobre esos «modernos» que creían en la política, la historia, el hombre) en «estado de interpretado», que ninguna de sus palabras era «propia», que repetían de tercera mano las ampulosas meditaciones de un alemán tan genial y tan nazi?

Con estas amables interrogaciones damos fin a esta clase.

Clase 27

Cercanías del nacionalsocialismo

Durante algún tiempo (y posiblemente aún hoy), algunos cultos, que decían tener una visión personal de la totalidad de lo existente, no lo decían así ni decían que tenían una concepción del mundo, decían, con la correspondiente ampulosidad, que tenían una *Weltanschauung*. Esta palabra alemana que significa, en efecto, «visión del mundo», tiene el atractivo de su sonoridad y de esas dos «u» que son patrimonio de su porte espectacular. Bien, Heidegger detestaba esta palabra. ¿Cómo no ver en ella una carga inocultable de subjetividad, eso tan ligado al hombre y, por ende, al *humanismo*? En el texto que estamos siguiendo (por ahora y por poco tiempo más), es decir, *La época de la imagen del mundo* (el hecho de que estemos por dejarlo atrás no significa que evitemos aquí su entusiasta recomendación, ya que es una verdadera pieza de alta filosofía), Heidegger embiste contra las «visiones del mundo» o las «cosmovisiones» por considerarlas ejemplaridades de la *antropología* y de esa posición que, a partir de la centralización del sujeto en tanto *sub-jectum* con Descartes, pone «la posición del hombre frente a lo ente en su totalidad»[582]. Aclara, Heidegger, que la expresión «visión del mundo» (o, si prefieren, *Weltanschauung*) no debe llevarnos a creer que esta, la «visión del mundo», se trata de una actitud *pasiva* frente al mismo. Todo lo contrario. Se tiene una «visión del mundo» para dominarlo en totalidad. Si el hombre debe tornarse el «señor de lo ente», su visión del mundo tiene que abarcarlo todo.

Contra la antropología

El texto de Heidegger, que concluye con un poema de su poeta predilecto, Hölderlin (A *los alemanes*, se titula), tiene, además, una serie de notas de tanto valor como el texto mismo. Nos detendremos en la número 4 pues en ella se trata el tema de la *antropología*. Escribe: «Con la interpretación del hombre como *subjectum*, Descartes crea el presupuesto metafísico para la futura antropología (...) En el advenimiento de la antropología Descartes celebra su mayor triunfo (...) Hay algo que, sin embargo, ni siquiera la antropología puede conseguir: superar a Descartes o incluso rebelarse contra él, porque ¿cómo puede la consecuencia atacar al fundamento sobre el que se alza? (...) Descartes solo es superable a través de la superación de aquello que él mismo fundamentó, a través de la metafísica moderna o, lo que es lo mismo, de la metafísica occidental»[583]. De la afirmación del hombre como *subjectum* se desprende el surgimiento de la antropología, una disciplina destinada a estudiar al ente, ahora, supremo. Toda antropología sería, así, cartesiana, dado que Descartes ha creado sus condiciones de posibilidad. La antropología se torna una disciplina central. La centralidad del sujeto determina la centralidad de la antropología. Heidegger apunta, con este nuevo desarrollo, a exhibir la supremacía del hombre sobre todo lo ente y la desaparición de la pregunta por el ser. Cuando habla de «la metafísica moderna» entiende por tal cosa la «metafísica del sujeto». Es el sujeto aquello que da fundamento a todo lo existente. Es el sujeto el que está en la base de todo lo que es. Al estarlo, está más allá (*metá*) de la totalidad de lo ente en tanto su fundamento. Para Heidegger, la *metafísica* se expresa de muchas maneras. Está siempre ahí donde alguna filosofía ha suplantado al Ser por algún ente supremo, presencia y fundamento total: el *cogito*, la Idea, Dios (desde luego), la historia o la voluntad de poder.

Debemos ahora cerrar esta cuestión del humanismo, sobre la que volveremos más adelante. ¿Qué es, en suma, el *viraje (Kehre)* de Heidegger? Es el pasaje del *Dasein* al Ser. El Maestro de Alemania, consciente del desvío que hemos señalado en *Ser y tiempo*, está dispuesto a corregirlo. Se trata, en verdad, de escribir la segunda parte del libro de 1927. Esta segunda parte debió llamarse *Tiempo y ser*. Hay una tardía conferencia de 1962 que lleva ese título, pero la reelaboración la hace Heidegger a partir de todos los textos que siguen a su gran obra. Si, en *Ser y tiempo*, la pregunta por el Ser estaba puesta en el *Dasein*, quien la hacía advenir desde su naturaleza de ser-en-el-mundo; si, como vimos, este abordaje llevaba a una antropología del *Dasein* en lugar de una ontología del Ser, es hora de poner las cosas en su lugar. *Hay que apartar al hombre*. «Si el humanismo de Sartre (escribe Edgardo Castro) consistía en afirmar la libertad del hombre como sujeto y la capacidad para afirmar su proyecto, el antihumanismo de Heidegger pasa por este descentramiento del hombre en beneficio del Ser. El evento del Ser es la posibilidad de la historia. En su sentido más originario ella es historia del Ser, no del hombre»[584].

Repasemos: mi (osada) tesis consistía en afirmar que, en determinado momento de la escritura de *Ser y tiempo*, Heidegger, casi como una consecuencia de haber colocado la pregunta por el Ser en el *Dasein*, se entusiasmaba con este y «olvidaba» (¡Heidegger olvidando al Ser en beneficio del *Dasein*!) la cuestión de la pregunta por el Ser deslumbrado por su trabajo con los existenciarios del *Dasein*: el «ser en el mundo», el «ser con», la existencia auténtica e inauténtica (o propia e impropia), el «ser para la muerte», la angustia, la nada, la muerte, etc. Ahí la obra sufría un «desvío» (un «desvío» dentro de la obra) en beneficio del *Dasein. Un desvío antropológico*. Al producirse este desvío (que «olvidaba» la ontología del Ser por la ontología del *Dasein*) el resultado de la obra conducía a donde (para su autor) no debía conducir: el hombre seguía siendo un ente privilegiado que

«abría» el mundo desde su «estado de-yecto». Esta «apertura del mundo» determinaba que se mantenía el esquema de las filosofías trascendentales: sujeto contituyente-objeto constituido. Como bien decía Cristina Lafont: *Dasein*/entes distintos del *Dasein. Heidegger no había superado al neokantismo, lo había existencializado*. Solo eso. Consciente de tamaño desvío ante su intento originario (la pregunta por el Ser), Heidegger crea su *viraje*. Este *viraje* consistirá en un antihumanismo implacable que, según vimos, toma como punto de partida una crítica de la modernidad basada en la filosofía de Descartes. (Si alguien sospecha que el *viraje*, al centrarse en el antihumanismo, es una venganza, vía Heidegger, del Ser sobre el *Dasein*, puede hacerlo: es una muy rica hipótesis de trabajo, que no desconoceremos). Creo que hemos desarrollado exhaustivamente el punto de la crítica a la centralidad cartesiana. El humanismo surge al ponerse el hombre como *subjectum* de todo lo ente y al transformarse en su amo. Cabe señalar algo muy decisivo que hace Heidegger: el antihumanismo se basa en el señorío que el hombre se arroga. El *subjectum* es la base desde la cual el hombre se transforma en *amo de lo ente* y olvida por completo al Ser. *La pregunta por el ser, en consecuencia, ya no es posibilitada por el* Dasein, *pues el* Dasein *se ha transformado en el ente que olvida esa pregunta para consagrar-se, por medio de la técnica, a la apropiación de todo lo ente.*

Lateralidad: subjetividad y voluntad de poder

Con clara coherencia Heidegger lleva de Descartes hasta Nietzsche la apropiación de lo ente por el hombre. En la metafísica

de la voluntad de poder se realiza, completándose, la subjetividad del hombre cartesiano. «Todo ente *es* en tanto que elemento dispuesto por dicha voluntad»[585]. Lo suprasensible, como fundamento, se ha vuelto irreal. Este es, recordemos a Nietzsche, el sentido de la frase «Dios ha muerto». Pero, en lugar del mundo suprasensible, Nietzsche coloca el mundo de la voluntad de poder, que deviene por su fuerza interna. (Este devenir de la voluntad de poder está diferenciado en Nietzsche del devenir dialéctico hegeliano. La voluntad de poder deviene sobre la base de relaciones de fuerza. No tiene la teleología, la *continuidad sustancial*, del desenvolvimiento hegeliano). Este mundo de la voluntad de poder da completud a la potencia de la subjetividad del hombre moderno. ¿Hay algo más potente que subjetividad más voluntad de poder? (Desde otra perspectiva, que solo podemos ir desarrollando parcialmente, hemos insistido en que el hombre europeo-capitalista, que se afirma con Descartes en tanto subjetividad, se afirma con Nietzsche en tanto voluntad de poder expansiva, precisamente en la Alemania del espacio vital y en la Europa de la etapa más voraz del colonialismo, ya transformado, cuando escribe el Nietzsche maduro —el de, precisamente, *La voluntad de poder*—, en imperialismo). Sigue Heidegger: «En efecto, el hombre se ha subvertido en el Yo del *ego cogito*. Por esta subversión, todo ente se convierte en objeto. Lo ente, en cuanto objetivo, es absorbido dentro de la inmanencia de la subjetividad (…) Ya no es más que el punto de vista dispuesto en las instauraciones de la voluntad de poder»[586]. Es interesante que Heidegger haya visualizado este proceso desde su crítica a la metafísica. Vio claramente que el sujeto cartesiano es el del tecnocapitalismo dispuesto a dominarlo todo. Vio, también, con claridad que ese afán de dominio se afianzaba con la voluntad de poder. Pero no vio que ese dominio se ejercía sobre *otros* seres humanos. Que el tecnocapitalismo no solo surge para devastar la tierra y olvidar al ser sino, sobre todo, para someter a los hombres a relaciones de poder en que los rebaja. Y que, para

sostenerse en el centro, el tecnocapitalismo tiene que expoliar a los territorios de la periferia, a los que Heidegger mantenía en un *olvido* aún superior al del tecnocapitalismo sobre el ser. «¿Qué pasa con el ser? Con el ser no pasa nada»[587]. ¿Qué pasa, para Heidegger, con la periferia? No pasa nada. La historia transcurre en Europa. El Ser acontece en Europa. Los europeos son así: eurocéntricos. Vamos a ver —incluso— que la mayoría de quienes se oponen al nacionalsocialismo de Heidegger lo hacen desde la democracia liberal. Richard Wolin, por ejemplo (y esta es una perla deliciosa y juega a favor de Heidegger y en contra de la ingenuidad política de sus críticos), en un libro —valioso en muchos aspectos— que lleva por título *Los hijos de Heidegger*, escribe una joya de patética ingenuidad como la que sigue: «Por muy detenidamente que se revise el voluminoso corpus filosófico de Heidegger, resulta muy difícil encontrar una palabra positiva en referencia a las virtudes del liberalismo político»[588]. Mírenlo al pulcro profesor de la Princeton University. Caramba, ¿qué esperaba de Heidegger? ¿Algún elogio para Milton Friedman? ¿Una palabra de aliento para Churchill o Roosevelt? ¿Esa sería, entonces, la *solución* de la cuestión Heidegger? ¿Una palabra «positiva» para las «virtudes» del liberalismo político? Heidegger no fue nazi por no encontrarle virtudes al liberalismo político. Somos muchos los que no encontramos esas virtudes y estamos muy lejos del nazismo. Sobre todo porque el «liberalismo político», en este país, Argentina (y en otros de América Latina, como Chile), ¿lo sabrá el señor Wolin?, instauró un régimen, respaldado por el muy democrático país de Richard Wolin y asesorado por una de sus más egregias figuras políticas, Henry Kissinger, que llegó a instalar alrededor de trescientos cuarenta campos de concentración. Algo que habría maravillado al mismísimo Heinrich Himmler.

La *Carta sobre el humanismo* y el *kitsch* pastoril

Heidegger tomará el tema del humanismo en su primer texto publicado luego de la guerra, en la *Carta sobre el humanismo* de 1946. Ahí se cubre de una posible impugnación. Esta impugnación se expresa en la siguiente pregunta: ¿lleva el antihumanismo a un inhumanismo? Escribe Heidegger: «Como se habla contra el "humanismo" se teme una defensa de lo in-humano y la glorificación de la brutalidad bárbara. Pues, en efecto, ¿qué más "lógico" que a quien niega el humanismo solo le quede la afirmación de la inhumanidad?»[589] Luego dirá que debiera resultar (más que) evidente que «la oposición al "humanismo" no implica en absoluto la defensa de lo inhumano, sino que abre otras perspectivas»[590]. Estas «otras perspectivas» son las siguientes: «El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser»[591]. Heidegger dice que el hombre, lejos de ser rebajado, «gana» en este cambio pues llega a la verdad del ser. «Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad»[592]. Este humanismo, dice Heidegger, es «el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser. Pero, al mismo tiempo, es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser»[593]. No hay por qué tomarse en serio todas las fórmulas de la *Carta sobre el humanismo*, pero está claro que estamos en presencia de un humanismo «en el que lo que está en juego ya no es el hombre». Pero sí lo está su «esencia histórica» (extraña frase para Heidegger, no importa), la cual, esta «esencia histórica», tiene su origen, o ese origen tiene su procedencia, «de la verdad del ser». De los textos que vimos el hombre sale muy mal parado. Esto no quiere decir (como afirma Leyte en su libro sobre Heidegger: a veces sospecho que los españoles quieren ser alemanes) que Heide-

gger haya liquidado al humanismo. Lo que ha liquidado es el lugar que la pregunta por el ser tenía en *Ser y tiempo*. Ese «lugar», ese «ahí», era el hombre. Ahora el hombre no es ningún «ahí». Es un pastor. La morada del Ser es «el lenguaje». Solo esta afirmación será suficiente para disparar en los posestructuralistas franceses, en los deconstructores franceses y en sus fervientes (y hasta serviles) seguidores de la academia norteamericana, vía Paul De Man, todo el *giro lingüístico*. Pe-ro volvamos, muy detalladamente, al humanismo. *Al hombre*. ¿Qué le queda ahora? Le queda «la esencial pobreza del pastor». (Imagino a Sartre, ese maldito urbano, leyendo este pasaje y arrojando risotadas). ¿Cuál es la «dignidad» de la «pobreza del pastor»? Su dignidad es «ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad». La *Carta* termina con un texto de un nacionalsocialismo *kitsch*. Dice: «Así, el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. Con su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles»[594]. Me detengo, pues quiero aislar el *último* texto. Esos surcos que el pensar traza en el lenguaje, ¿cómo son? La *Carta* nos lo ha dicho: son «apenas visibles». Y, Heidegger, finaliza así: «Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo»[595]. Los prosistas, los escritores, los que escribimos ficciones y estamos habituados, somos profesionales en eso, a cuidar nuestra escritura, sabemos cuál es el mayor derrumbe de una posible buena prosa, su erosión definitiva y hasta su ridículo irrecuperable: *la prosa poética*. De muchas cosas se vuelve; de la prosa poética, no. La frase «tenues surcos» abiertos por el campesino «con paso lento» le haría perder a su autor toda posible consideración en un premio literario. (Y he sido jurado de muchos. Cuando uno se encuentra con un texto así lo deja, sin más, aparte y se concentra en otro en busca de mejor suerte). Pero el lenguaje *kitsch* de este Heidegger obedece a una tosquedad campesina asumida como ideología política. Ya citaremos el texto que cita Adorno en su ensayo *La jerga de la autenticidad*: ese en que Heidegger fuma su pipa

con un campesino tratando de decidir su futuro, ir o no ir a la Universidad de Berlín. (Es de lamentar que el texto de Adorno sea apresurado, pues los heideggerianos, y vaya si los hay, desprecian a quienes lo injurian sin estudiarlo. Heidegger es un pensador, no me cansaré de insistir en esto, al que hay que trabajar en serio antes de enojarse con él. De aquí que le dediquemos tantas clases). Intento decir lo que sigue: el campesinismo de Heidegger es puro nacionalsocialismo. Esas fórmulas de la *Carta* son pésima prosa y son, además, ideología nazi. No importa. Seguiremos trabajando el texto. Por ahora lo siguiente: ¿qué es lo que lleva a Heidegger a preocuparse por la posible interpretación de su antihumanismo como in-humanismo? Porque es justamente cuando Heidegger «vira» del *Dasein* a la poética del Ser donde se produce su compromiso con el nacionalsocialismo. Es cierto, como él dice, que un antihumanismo no puede ser tomado como un inhumanismo. Por otros motivos: todo in-humanismo forma parte de la *humanitas*. No hay nadie más inhumano que el hombre. El hombre es el ser más sublime y el más sanguinario y perverso que existe sobre la tierra. Pero el antihumanismo de Heidegger coincide con su «viraje» hacia el nazismo. *Con la glorificación de la «brutalidad bárbara»*. ¿No es notable que Heidegger haya escrito esa frase? ¿No suena nietzscheana? ¿No está en Nietzsche, en los pasajes destinados a la bestia rubia y a las aves de rapiña, la «glorificación de la brutalidad bárbara»? Hacia ella se desliza Heidegger al salir de *Ser y tiempo*, al «virar» hacia el Ser en desmedro del *Dasein*, al embestir contra el humanismo, contra la antropología, contra la modernidad y contra el sujeto. Y recordaremos, ahora, un texto impecable de George Steiner: *«Este tema de la deshumanización es un tema fundamental. El nazismo se le aparece a Heidegger en el momento preciso en que su pensamiento comienza a desplazar el ser humano del centro del sentido y del Ser. El estilo de lo puramente ontológico se confunde con el de lo inhumano»*[596].

Ahora sí, entramos en los avatares nacionalsocialistas de Heidegger.

Heidegger, el nazismo y sus discípulos

Está claro que en estas cuestiones nunca nos pondremos de acuerdo. Los custodios de Heidegger seguirán custodiándolo hasta el fin, apelando sobre todo al recurso de no dejar de leer a semejante pensador; cuestión en la que estamos de acuerdo. No se trata de dejar de leer a Heidegger, se trata de saber a quién se está leyendo. Las opciones políticas que un filósofo tomó en vida son importantes, como importante es saber si se derivaban de o si, al menos, estaban presentes en su filosofía. La reciente aparición del libro de Emmanuel Laye (*Heidegger, l'introduction du nazismo dans la philosophie*) se suma al ya clásico de Víctor Fa-rías (*Heidegger y el nazismo*, de 1989), y a muchas otras investigaciones entre las cuales nosotros valoramos la de Hugo Ott (*Martin Heidegger*) que es anterior incluso a la de Farías. Todos estos trabajos no dejan posibles dudas. Heidegger fue un convencido, activo, militante nacionalsocialista. Para mí, la cuestión se torna más oscura, más grave por el he-cho de la aceptación plena de su filosofía por toda la izquierda francesa a partir de mediados de los años sesenta y por la penetración, por medio de la deconstrucción derrideana, del heideggerianismo en la academia norteamericana hasta un grado, diría, agobiante y hasta frívolo, farsesco. Heidegger fue el filósofo elegido para reemplazar al caído Marx a quien se dio por muerto con la muerte de los llamados «socialismos reales». (Tan evidente es la mala fe de esta denominación que avergüenza aclararla, pero acaso aportemos algo. Al calificar de «reales» a los socialismos del siglo XX se

afirma que no hay otros posibles, que el «resto» es teoría, sueños, buenas intenciones, utopías que se hundieron al tomar contacto con la realidad. El socialismo, así, es «algo» en la teoría y otra cosa en la realidad. Si bien sus intenciones son buenas, su «realización» es atroz, tal como lo evidencian los regímenes totalitarios que alimentó). Heidegger estaba vegetando en la Selva Negra hasta mediados de los sesenta. Los estructuralistas y los posestructuralistas, quienes, desde los Juicios de Moscú, venían preocupados (es decir, querían huir) por el comunismo y, a la vez, consideraban al sartrismo un camino acabado (o estaban, por qué no, hartos de la presencia sofocante del autor de la *Crítica de la razón dialéctica*), buscaron un gran filósofo para reemplazar a Marx *sin salir de la izquierda*. La crítica de Heidegger al tecnocapitalismo, su ataque a la modernidad y a las filosofías del sujeto (de las que también querían salir), dieron satisfacción a lo que buscaban. Más tarde, los posmodernos siguieron el mismo camino. Con lo cual tenemos tres movimientos filosóficos importantes (los hegemónicos durante los últimos treinta años de la historia de la filosofía: estructuralistas, posestructuralistas y posmodernos) que se basan en Heidegger. Agreguemos a esto a los que mezclaron a Heidegger con Ferdinad de Saussure y alentaron el llamado *giro lingüístico* y tenemos un panorama más que relevante. *Esto fue posible por un profundo escamoteo de pruebas*. Todos sabían del nazismo de Heidegger. Algunos, como su amigo Jean Beaufret, a quien Heidegger envía la *Carta sobre el humanismo*, lo sabían desde muy temprano y ocultaron todo cuanto pudieron ocultar. Ahora ya no hay casi nada que ocultar. La filosofía de los últimos treinta años se basa en un filósofo nacionalsocialista. ¿Sirvieron realmente a la izquierda los pensadores que quisieron *izquierdizar* a Heidegger? El precio de abandonar a Marx, ¿es el nazismo? ¿No había otro camino? La opción por Heidegger fue la salida del sujeto, de la historia, de la praxis, de la revolución y de muchas otras cosas más que iremos viendo. Los posmodernos, con sus postulaciones de una historia

fragmentada, fueron barridos por la globalización del Imperio bélico-comunicacional norteamericano, que tan amablemente los recibía en sus claustros. Duraron algo más de una década. El fin de los grandes relatos, que proponía Lyotard, en beneficio de los relatos parcializados (*dialectos*, los llamará Vattimo), fue pulverizado por el grande, enorme relato de las Torres Gemelas y el inicio del siglo XXI. Es un buen momento para repensarlo todo. Y nosotros, los que estamos aquí, los lejanos periféricos, los que solo sabemos importar las mercancías del Saber del centro, ¿qué podemos esperar de todo esto?

Gianni Vattimo (posmoderno tenaz en su momento, fines de los ochenta, comienzos de los noventa, y ahora entreverado con la religión, Dios y otras desmesuras) traza, en su valiosa *Introducción a Heidegger*, una *cronología* de la vida de su idolatrado filósofo. No dice casi nada. O dice lo que dicen los heideggerianos, todavía, acerca de las aristas sombrías del hombre de la Selva Negra. Veamos: en 1933 Heidegger «es nombrado» Rector de la Universidad de Friburgo y «se afilia» al partido nacionalsocialista. El tono es así: neutro. Todo sucede como si las cosas le pasaran a Heidegger, como si él no se enterara demasiado de ellas. «Renuncia al Rectorado al año siguiente por diferencias con el gobierno y deja de ocuparse de política». Ya está. Después, entre 1936 y 1942, «En una serie de cursos y seminarios sobre Nietzsche, que serán publicados en 1961, Heidegger elabora una interpretación de Nietzsche que nada tiene que ver con la exaltación y utilización de este pensador por parte del nazismo, circunstancia que conviene tener en cuenta para valorar la posición de Heidegger frente al régimen»[597]. La tendremos en cuenta.

La noche de los cuchillos largos

¿Cómo llega Heidegger al rectorado de Friburgo? Optemos por un comienzo paradójico: ¿por qué se va? Él habrá de decir que a partir de los sucesos del 30 de junio de 1934 (a casi un año de asumir el rectorado) sabía que su dimisión era inminente. Que no tuvo dudas sobre sus acciones. Que, luego de esa fecha, la Universidad se llenaría de presencias odiosas y odiables para él. ¿Qué pasó el 30 de junio de 1934? Pasó la «Noche de los cuchillos largos». La matanza de las SA de Rohm a manos de las SS y de la Gestapo. A manos de Himmler y Goering bajo las instrucciones de Hitler, quien, personalmente, arrestó a Rohm. Así las cosas, para saber cómo llegó Heidegger al rectorado de Friburgo tenemos que saber qué eran y cómo funcionaban las SA. Los camisas pardas.

Hitler tenía en sus manos gran parte del poder, pero no todo. Llevaba ya un año gobernando y sus logros eran harto visibles, al punto que Hindenburg, representando a lo más concentrado del Ejército y la industria, le hace saber su «sincero aprecio por su devota labor y sus grandes logros». Pero muchos militantes de los inicios veían en la exitosa política de Hitler un abandono de los principios anticapitalistas del movimiento. El programa original del Partido tenía, en efecto, objetivos destinados a agredir el poder del gran capital alemán, pero Hitler venía consiguiendo de este un apoyo inestimable que escasamente deseaba abandonar[598]. El descontento se encarnaba (y digo bien: se encarnaba, pues el tipo era un perfecto cerdo nazi que nada tenía que envidiar a Göring en desborde carnal) en Ernst Rohm, el jefe de las SA. Rohm bregaba por una segunda revolución. Su idea era más o menos así: la etapa capitalista de la revolución nacionalsocialista estaba cumplida; restaba ahora la etapa socialista que era, precisamente, la que él llamaba «segunda». Tal como era previsible muchos comunistas se le adhirieron. De modo que las SA fueron comparadas con un bistec: marrón por fuera, rojo por dentro. Pero el clima se ponía espeso. En la Universidad de Marburgo, el vicecanciller Papen, que era parte del gabinete, tu-

vo una bravuconada cristalina: «¿Acaso hemos llevado a cabo una revolución antimarxista para poner en marcha una revolución marxista?» Las SA eran temibles. En el primer año de poder habían pasado de 400 000 hombres a casi tres millones. Dominaban sobre todo en el ámbito universitario. O, sin duda, tenían ahí el predominio indiscutido del poder. Había que estar en buenos términos con las SA de Rohm para tener un cargo en la Universidad. Tenían campos de deportes y campos de entrenamiento guerrero. Habían sido los que más duramente lucharon contra los bolcheviques en la guerra civil callejera que antecedió a la llegada de Hitler a la Cancillería. Ahora, esos bolcheviques, los que habían sobrevivido, se les sumaban. Ya habrán advertido ustedes la tentación que hay para nosotros, argentinos, en todo esto. Hacer de Rohm un Firmenich, de las SA los Montoneros y de Hitler, por consiguiente, Perón. El símil es tentador. Pero las diferencias históricas, sociológicas y personales de los protagonistas son excesivas. Es, además, una comparación forzada para hacer de la JP una banda de nazis, algo que no eran.

En mayo de 1933, los militantes de las SA organizan un desbocado, pero rígido, desfile de antorchas en honor de Albert Schlageter, un mártir alemán que lograra esta condición —la de mártir— al volar un puente en el Rhur, territorio ocupado por los franceses, quienes lo apresaron y, coherentemente, lo fusilaron. El 23 de diciembre de 1933 se cumplía un año del hecho y las SA honraban al héroe. También habrá de honrarlo Heidegger.

El Ejército y los industriales apresuran a Hitler: ¿qué es eso de una «segunda revolución», qué es eso de una revolución socialista? ¿Han puesto tanto dinero la Siemmens y los Krupp en el nazismo para tener que tolerar ahora estas fanfarronadas de Rohm? Hitler decide liquidar a Rohm. Tiene, para eso, dos aliados poderosos: Himmler con los SS y Goering con la Gestapo. Entre ambos, largaron el rumor de un inminente *putsch* de Rohm. Hitler fingió creerles y dio la orden de la célebre matanza

que se conocería como la «Noche de los cuchillos largos». La masacre empezó en las primeras horas del viernes 30 de junio de 1934. *Heidegger había renunciado al rectorado el día 23.* Las matanzas terminaron el domingo 1.º de julio, al atardecer. Fue una noche de San Bartolomé. En un lapso menor de 48 horas se mataron 1048 personas.

No deja de impresionar la precisión con que Heidegger renuncia a su cargo. ¿Estaba informado? De lo que no es posible dudar es de su vinculación con las SA. Seamos claros: había que tenerla para llegar alto en el ámbito universitario. Es raro imaginar a Heidegger formando parte de la revolución socialista de Rohm. Raro es, también, que se mezclara con los comunistas de ese bistec marrón por fuera y rojo por dentro. Heidegger no era rojo por ningún lado.

Heidegger fue elegido Rector de la Universidad de Friburgo el 21 de abril de 1933. Se había preparado para eso. Lo deseaba. No fue una casualidad que cayó sobre él por cuestiones administrativas. El 1.º de mayo (justamente en ese día festivo de los trabajadores nacionalsocialistas) se había afiliado al Partido. El día anterior a su asunción en la Universidad fue el principal orador de un acto en honor de Albert Schlageter: No podía escapar a su destino, no podía dejar de morir la muerte más amarga y más gloriosa, con firmeza de voluntad y con un corazón puro. Honramos al héroe y en homenaje a él levantamos la mano en silencio». Al día siguiente daría su *Discurso del rectorado.* Cierra con una frase de Platón: «*Todo lo grande está en medio de la tempestad*». Pero la frase de Platón no es *exactamente* así. Platón dice «Todo lo grande está en peligro». Al agregarle la palabra «tempestad» (sturm) Heidegger establece una relación con las SA, *Sturm Abteilung*, Sección de Asalto. El *Discurso* está tramado por esta unión entre Grecia y la Alemania nazi. Heidegger, en Friburgo, en abril de 1933, traza el Eje Atenas-Berlín.

¿Había, en *Ser y tiempo*, algo que prenunciara esto?

Clase 28

Filosofía y nacionalsocialismo

Tenemos que meternos con el *Discurso del Rectorado*, que Heidegger pronunció en mayo de 1933. Para entrar en clima, y, como dije, meternos en semejante acontecimiento, vamos a recurrir otra vez a Dieter Müller. Recordemos que Dieter, ya un convencido nacionalsocialista a esta altura del texto (un nacionalsocialista atormentado porque no puede odiar como odian sus compañeros), le escribe a su hijo en alemán, de aquí que la carta utilice el «tú», que nos resulta extraño por estas latitudes de la tierra. Esperemos que Dieter nos entregue el clima del evento, quiénes estaban y cómo los nacionalsocialistas recibían la palabra de Heidegger. No en vano, entre quienes ahí estaban, estaba él.

Lateralidad: Dieter Müller a punto de escuchar el discurso de Heidegger

Algunos siguen recordando esa jornada como una «fiesta». Le añaden calificativos. «Una fiesta del saber». «De la Universidad». Incluso de la filosofía. Pero el marco, el elemento histórico en que Heidegger dio su discurso, discurso que habría de ser recordado bajo el título de *La autoafirmación de la Universidad ale-*

mana, no fue festivo. Lo había sido el 1.º de mayo, cuando él se afilió al partido y el partido festejó el día de los trabajadores. (Deberás leer, cuando puedas, un gran libro de Ernst Jünger que daba también solidez a nuestras decisiones de esos días, *El trabajador*). Pero el discurso del 27 de mayo de 1933 (creo, esta vez sí, no entregarte una fecha inexacta) tuvo, antes que celebratoria, un aura severa, solemne. Todos, nadie *ahí* lo ignoraba, participábamos de la historia. Todos, también, sabían que ese era un acto de afirmación del nacionalsocialismo. El más grande filósofo de la patria (el heredero de Heráclito y de Hegel) asumía ese rectorado como soldado del nacionalsocialismo, como hombre del Führer y como Führer de la Universidad. Porque Heidegger venía a eliminar la autonomía y la libertad académica. Venía a poner la Universidad bajo su mano de hierro. Venía a encarnar el *Führerprinzip* en el predio de Friburgo. Había ministros, arzobispos, rectores de otras universidades, estaba, imponente, henchido por un orgullo que nadie podría no comprender, el alcalde de Friburgo, había generales de artillería, religiosos, y, sobre todo, Martin, había muchos estudiantes y la mayoría de ellos eran combatientes de las SA, con estandartes en alto, exhibiendo la cruz gamada. Y estábamos, perdidos entre esa multitud, pero integrados a ella, esperando, como todos (como esa multitud que no lo era dado que ni la masificación ni la colectivización habrían de poseerla, dado que estaba ahí en busca de la palabra auténtica, del ser auténtico por el que bregaba, de la *verdad* que el Maestro develaría para ella y por ella, reclamándola), esperando, hijo, el discurso del gran filósofo que un tiempo de borrascas nos había deparado, ese filósofo de oratoria poderosa, hipnótica, pero que venía a reclamar nuestro compromiso con el desafío de la hora, nuestra autenticidad, el coraje de afrontarla, de saber que era una y la misma con el destino trascendente de nuestra patria, estábamos, Martin, unidos a ese exceso, a ese desborde de la historia, tu madre y yo, de pie, a un costado del auditorio, tomados de la mano, a la espera de todo, porque todo podía suce-

der esa noche, porque lo Absoluto estaba entre nosotros, tan cerca, tan íntimo, que era su aliento infinito el que respirábamos.

Supongo que lo ignoras, que no lo he dicho: Heidegger solía vestir con extravagancia. Se presentaba con el atuendo tradicional, folclórico de un campesino bávaro o incluso con ropas de esquí. No esta noche. Se lo veía elegante, casi alto. Se lo veía, sobre todo, austero, su temple era el de la severidad. Se escucharon partituras de Brahms y de Wagner.

Y luego, nutriéndonos de ella, escuchamos, largamente, la partitura de Martin Heidegger. Antes, todos, levantamos nuestros brazos, hicimos el saludo nacionalsocialista. El mismo Heidegger lo había reclamado. Había dicho que expresaría, más que la adhesión al partido, la unidad de todos en esa hora fundamental del alma de nuestro pueblo, del alma de Occidente.

El *Discurso del rectorado*

Heidegger, desde el inicio, le señala a la comunidad de profesores que solo conseguirán dar rango a la esencia de la Universidad alemana si son, en todo momento, dirigidos. ¿Dirigidos por quién, por qué? Aparece, entonces, una instancia superior. Un destino a cumplir que alentará todo el *Discurso*. «Dirigidos (dice Heidegger) por lo inexorable de esa misión espiritual que obliga al destino del pueblo alemán a tomar la impronta de su historia»[599]. Pero el gran paso lo da cuando busca un origen, un linaje espiritual para la Universidad alemana. Ese origen estará en Grecia. Lo esencial del *Discurso* de Heidegger es señalar que la *autenticidad* del Saber universitario alemán solo puede darse si hunde sus raíces en la grandeza helénica. Y, a la vez, y al mismo

tiempo, que ese origen no está atrás, sino que es aun. Se pregunta, así, en qué condiciones puede existir la ciencia alemana. «Solo (responde) si nos situamos de nuevo bajo el influjo del *inicio* de nuestra existencia histórico-espiritual. Este inicio es el surgimiento (*aufbrunch*) de la filosofía griega (...) Toda ciencia es filosofía, lo sepa y lo quiera o no. Toda ciencia sigue ligada a ese inicio de la filosofía. De él extrae la fuerza de su esencia, suponiendo que siga estando a la altura de ese inicio»[600]. El tema del *inicio* es el que habrá de diferenciar el discurso de Heidegger del de los otros rectores que asumían por esos tiempos. Observen la inteligencia de este Rector: se trata de darle a la comunidad nacional un pasado en el que reconocerse y del que sentirse orgullosa. ¿Qué otro pasado sino el de la gran cultura helénica? ¿No están los alemanes en el *centro* de Occidente? Si lo están, ¿no merecerán ser herederos de la centralidad de ese pasado? Si algo se hereda como algo que pasó, eso que pasó es algo muerto. Es necesario *actualizar)* el pasado. Hacerlo propio en el presente, ganárselo. Heidegger, demostrando que, en verdad, tenía talento para su rol de Führer intelectual, arroja una frase demoledora: «El origen *es* aún». Él mismo pone en cursivas ese «es». Grecia *es* aún. Grecia *es* aún en la misión del pueblo alemán. No lo dudemos: Heidegger esperaba que su *Discurso*, su talento de orador, su capacidad para crear consignas políticas, su prestigio filosófico habrían de impresionar a Hitler, quien, impresionado, habría de convocarlo para cargos más relevantes que el rectorado de una humilde provincia. Cuando uno lee el *Discurso del Rectorado*, lee también la ambición de Heidegger. ¿Qué eran, al lado de él, Baeumler y Rosenberg, dos pensadores de pacotilla? Heidegger, aquí, minusvaloraba lo que estos podían lograr por su fervor militante, por su sagacidad política, sea cual fuere su talento filosófico. Pero los grandes intelectuales, cuando se abre un gran espacio político, y vaya si el nazismo lo había abierto, se sienten llamados (algunos, claro, no todos) a la trascendente tarea de orientar filosóficamente a la nación en tanto el líder del

movimiento la orienta desde la política. Incluso, y creo que la vanidad de Heidegger llegó hasta aquí, se creen destinados a influir fuertemente en el pensamiento y las decisiones del jefe supremo, en este caso: del Führer. Habría, de este modo, dos Führer en Alemania. Un Führer político. Y un Führer filosófico. El *Discurso del Rectorado* era apenas el comienzo.

No podemos no citar el texto de Heidegger: «El inicio *es* aún. No está *tras de nosotros* como algo ha largo tiempo acontecido, sino que está *ante* nosotros. El inicio ha incidido ya en nuestro futuro, está allí como el lejano mandato de que recobremos de nuevo su grandeza»[601]. El inicio es mandato. El mandato es grandeza. La grandeza es grandeza por conquistar. Si se me permite quisiera insistir en la potencia de esta idea: el inicio *es* aún. Si fuimos grandes en el inicio, si luego caímos, no por haber caído el inicio ha dejado de ser nuestro inicio, de aquí que *sea* aún. El inicio no está *atrás*. Está adelante y está como mandato a realizar. Ese mandato es apoderarnos de ese inicio y hacerlo nuestro otra vez. Al apoderarnos de él nos apoderaremos de nuestro futuro. (Algún sagaz pensador nacional podría elaborar alguna de estas ideas respecto de la Revolución de Mayo. Sobre todo, digo, quienes creen que ese fue un *gran* inicio. Como yo creo otra cosa, no es tarea mía. Fue un inicio, pero no grande. Y este, en verdad, es *otro* tema).

El *Rektor* elimina la libertad académica. (¡Y Richard Wolin espera encontrar en Heidegger alguna defensa del liberalismo político!) Dice, el *Rektor*, que esa libertad académica era *inauténtica*. Con lo cual vemos que los conceptos de *Ser y tiempo* son instrumentados por Heidegger en su etapa como Führer de Friburgo. Establece, luego, tres *vinculaciones* para el estudiante alemán: con el servicio del trabajo, con el servicio de las armas y con el destino del pueblo alemán. Luego dice: «Todas las facultades de la voluntad y del pensamiento, todas las fuerzas del corazón y todas las capacidades del cuerpo tienen que desarrollarse *mediante* la lucha, aumentar *en* la lucha y conservarse *como* lu-

cha»[602]. El *Discurso* se desliza hacia lugares comunes: apela a la misión histórica del pueblo alemán. Ser «nosotros mismos». «Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya *ha decidido*»[603]. Y luego, el final: «Todo lo grande está en medio de la tempestad». Con la modificación de la frase de Platón para poner la palabra *sturm*, que era una mención a la SA, las tropas de asalto de Rohm.

¿Había nazismo en *Ser y tiempo*? En el parágrafo 74 Heidegger menciona algunos conceptos cercanos a la facticidad política. No surgen de ningún compromiso concreto, pues no podía tenerlo. El Heidegger de 1927 sabría, sin duda, de la existencia de un movimiento llamado nacionalsocialismo que, con un agitador impetuoso a su frente, de nombre Adolf Hitler, pugnaba por llegar al Gobierno. Su mujer, que era bastante energúmena, que militaba desde muy temprano en el movimiento y era un poco más antisemita que la mayoría de los alemanes de ese momento, que esperaban un chivo expiatorio y estaban en perfecta disponibilidad histórico-espiritual para encontrarlo en el judío, le diría, durante los momentos de intimidad o en las reuniones con amigos de la familia, que los nazis eran los llamados a salvar a Alemania. Tengamos algo por claro: Heidegger no tenía una postura política clara, pero: 1) no era comunista; 2) no era liberal; 3) no era socialdemócrata. ¿Bien? ¿Qué podía *naturalmente* resultar de esto? Que estaba en disponibilidad para el nacionalsocialismo. Alemania estaba llena de pequeños burgueses asustados y de grandes burgueses que observaban con preocupación el panorama y ya habían decidido dónde poner sus fichas. Las grandes industrias alemanas veían a Hitler como un loco «momentáneo». Frenaría a la ola roja y todo volvería a su cauce. Heidegger, en 1927, era un profesor de provincias que creía que las potencias parlamentaristas entregarían Alemania a la Unión Soviética con tal de frenar su avance. También creería que la República de Weimar era cosmopolita y corrompida. Pero el nazis-

mo no había llegado a él. Era un nacionalista germano a la espera de un huracán que lo tomara entre sus brazos.

¿Había nazismo en *Ser y tiempo*?

Volvamos a *Ser y tiempo*. Dijimos que Heidegger negaba que la ontología fundamental tuviera alguna proyección en «posibilidades fácticas de la existencia»[604]. Pero luego se mete con el «ser ahí» en tanto «ser con». El «ser ahí» —en tanto mera y solamente «ser ahí»— tiene un «destino individual». Pero cuando el «ser ahí» es «ser con» empieza a gestarse su destino histórico; este destino histórico, en tanto lleva al «ser ahí», por medio del «ser con», a compartir un «gestarse histórico» con otros «ser ahí» constituye un «destino colectivo». (Estoy desarrollando los temas del parágrafo 75: «La constitución fundamental de la historicidad»).

Tenemos, entonces, un «destino colectivo». Ya el «ser ahí» no es solamente el «ser ahí», ya no es un ente individual, sino que forma parte de un «destino colectivo». «Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo»[605]. Heidegger acude a uno de los existenciarios del *Dasein*: el «estado de resuelto». Le viene perfecto para esta vuelta de tuerca. Puntualiza que el «destino colectivo» no es un conjunto de «destinos individuales». Esto lo sabe cualquiera: la totalidad es siempre más que la suma de las partes, pero esta sería una forma de decir lo que Heidegger dice más ligada al marxismo o, si se quiere, al estructuralismo. Aquí importa que Heidegger hable de «destino colectivo». Y que ya haya hablado de «comunidad del pueblo». El «destino colectivo» es tanto más que los «destinos individuales» que los traza por «anticipado». Esto es, tam-

bién, determinante de una ideología nacionalista: es la «comunidad nacional» la que traza el «destino» de los individuos, pues estos solo encuentran su propio destino como partes del «destino colectivo» que se encarna en la «comunidad nacional». Es la vieja jerga nacionalista de derecha. El viejo Hegel planteaba en términos bastante semejantes la relación del individuo con el Estado. Es *en* el Estado donde el individuo adquiere su entidad de individuo. Solo en la comunidad nacional del Estado el individuo logra su verdadera libertad, ya que ahí es «en sí» y «para sí». Heidegger introduce luego los conceptos de «coparticipación» y «lucha». Aquí, el poder del «destino colectivo» toma forma, se afianza. Lo hace cuando «todos» —«todos» los que somos «ser con» en «estado de resuelto» dentro de la «comunidad nacional»— nos decidimos a «la lucha» por nuestro «destino colectivo», Se desliza luego —como todo conservador, como todo nacionalista que vela por la tradición que nadie debe mancillar, ni los judíos ni los comunistas— al, precisamente, concepto de «tradición». «En esta "tradición" se funda simultáneamente el "destino colectivo" por el cual comprendemos el gestarse histórico del "ser ahí" en el "ser con" otros»[606]. El «destino individual» se abre a la «reiteración» «como destino adherido a la herencia trasmitida»[607]. La tradición es «reiteración». El nacionalista —que defiende una «tradición» siempre agredida por las fuerzas disolventes del «cosmopolitismo»— tiene que ejercer un constante acto de «reiteración». La «herencia», en tanto «tradición», solo se mantiene en la «reiteración», en el acto cotidiano, jamás abandonado, de reiterar una y otra vez aquello que nos hace ser lo que somos. De aquí los desfiles, las banderas, los himnos, las gestualidades repetidas, el culto a los próceres, el culto reverencial a los muertos y, por supuesto, la religión.

En efecto, toda esta jerga nacionalista de *Ser y tiempo*, vista desde el nazismo, cobra su concreto contenido histórico: se torna puro y esencial nacionalsocialismo. Así lo dice Heidegger, luego de 1933, cuando intenta demostrar que en *Ser y tiempo* ya

estaba el nazismo. No es, sin embargo, el caso de Nietzsche. También este, antes del nazismo, elaboró toda su obra. Pero, precisamente, en toda su obra hay elementos protonazis. En Heidegger solo aparecen en el parágrafo que comentamos. Como sea, en estas cosas nadie se pone de acuerdo. Voy a mostrar claramente mis cartas. De Heidegger, yo quiero conservar *Ser y tiempo*. De aquí que me esfuerce —y podría esforzarme más— en demostrar que es un libro prenazi. Pero quien así no quiera creerlo encontrará elementos para fundamentar su creencia. ¿Por qué quiero conservar *Ser y tiempo*? Porque hay en él más humanismo, más analítica existenciaria, más análisis de la totalidad de la ec-sistencia que nazismo. Por decirlo casi brutalmente: no quiero arruinar una obra maestra por tres páginas del final del libro que el autor escribió *antes* del nazismo y que no van más allá de lo que cualquier alemán pensaba durante esos días. Cualquier alemán nacionalista. Sigo sosteniendo, junto con mi cómplice Steiner, que fue el abandono del humanismo de *Ser y tiempo* el que arrojó a Heidegger en brazos del nazismo. Que fue el abandono del *Dasein* por el Ser, que fue el inicio de la «historia del Ser» que habrá de iniciar el segundo Heidegger. Hago esto (y me parece interesante aclararlo para que veamos los mecanismos de discusión de la filosofía) para fundamentar la vigencia del humanismo *hoy*. Y para poder remitirme en esa fundamentación a *Ser y tiempo*. Para decir: cuando se abandona el humanismo se incurre en la brutalidad barbárica. *Eso le pasó a Heidegger*. Pero para poder decir esto tengo que demostrar que la *brutalidad bárbara* no estaba en *Ser y tiempo*. Y para negar mi tesis será necesario demostrar que sí, que estaba. Y que el humanismo de *Ser y tiempo* no establece la diferencia con la brutalidad barbárica, pues ella ya estaba en *Ser y tiempo*. Así las cosas, las verdades colisionan. Cada uno intenta demostrar lo que necesita demostrar para seguir adelante. Vimos a Cristina Lafont renegar de *Ser y tiempo* porque era un libro que no servía para fundar el «giro lingüístico», que sí se fundamentaría en los siguientes textos de

Heidegger. Yo no pienso regalarle *Ser y tiempo* a los nazis por un par de páginas. El Heidegger nazi ha sido claro en múltiples textos. En *Ser y tiempo*, insisto, apenas si recurre, para desarrollar el tema del «destino colectivo» del *Dasein*, a una jerga nacionalista que era tradición en Alemania.

La pureza germánica: el campesino, su pipa y sus ojos claros

En *Cabaret*, el film de Bob Fosse, hay una escena campestre. Los protagonistas llegan y encuentran a unos cuantos buenos alemanes reunidos tomando cerveza y disfrutando del sol calmo de un día transparente. De pronto, un joven, que usa una camisa parda, se sube a una silla y empieza a entonar una canción. La canción dice: «El mañana me pertenece». Todo es muy sereno, pero lentamente empieza a cambiar: la canción se transforma en un himno guerrero. Todos, por fin, el joven de la camisa parda y los restantes y buenos burgueses y campesinos alemanes entonan el himno guerrero: *El mañana les pertenece*. La escena marca la relación profunda del nazismo con la tierra, con los valores puros e intocados de la campaña, con la inocencia esencial de sus habitantes: los campesinos. Al transformarse en himno guerrero exhibe la otra cara del nazismo: la de agresividad, la belicosa, la que requerirá la fabricación de armamentos, de toda la máquina guerrera que es patrimonio de las industrias de las ciudades. Esta mezcla de tradición campesina y modernidad armamentista y urbana definió uno de los rostros esenciales del nazismo. También lo definió el lema «tierra y sangre».

Esta faceta «campesina» fue una de las más señaladas características nazis de Heidegger. El orgullo de permanecer «en pro-

vincias» lo constituía. Su cercanía, su contacto con los campesinos le daba la certeza de la autenticidad. «En el Reich de Hitler (escribe Theodor Adorno), Heidegger rechazó un llamamiento a Berlín (...) Él lo justificó en un artículo titulado "¿Por qué nos quedamos en la provincia?"»[608] El texto es célebre y exhibe la pasión rural de Heidegger como pocos. «Cuando en la profunda noche de invierno se desencadena una fuerte cellisca que sacude la cabaña, cubriéndolo y envolviéndolo todo, entonces es el alto instante de la filosofía»[609]. Sigue la cita: «Y la actividad filosófica no transcurre como la apartada ocupación de un tipo raro, sino que está en el centro del trabajo de los campesinos»[610]. Adorno dice que uno quisiera, al menos, conocer la opinión de los campesinos. «Heidegger no necesita de ella»[611].

Bien, reflexionemos sobre este punto: ¿necesita un campesino emitir una opinión? ¿No es *todo él* mucho más que una opinión? El que necesita de las palabras es el hombre de la ciudad, el hombre de la impureza que requiere justificarse. El campesino está en la tierra y la autenticidad reside ahí. Heidegger, por las tardes, se acerca a los campesinos. Lo hace cuando descansan. Se sienta junto a ellos en la mesa del rincón, ante la estufa «y entonces, en general, no hablamos nada; fumamos en silencio nuestras pipas»[612]. Se produce, entonces, el llamamiento de la Universidad de Berlín. Heidegger debe hallar una respuesta. (Esto es anterior al rectorado en Friburgo). ¿Dónde encontrarla? Solo hay que prestar atención a lo que dice el entorno de su cabaña. «Escucho lo que dicen las montañas y los bosques y las casas de labranza. Voy a ver a mi viejo amigo, un campesino de 75 años. Él se ha enterado por los periódicos del llamamiento a Berlín. ¿Qué dirá él? Introduce lentamente la segura mirada de sus claros ojos en la mía, mantiene la boca rígidamente cerrada, me pone sobre el hombro su fiel y circunspecta mano y mueve la cabeza de un modo apenas perceptible. Esto quiere decir: inexorablemente ¡no!»[613] Volverá, como hemos visto, a esta estética aldeana *kitsch* en la *Carta sobre el humanismo*. Cuando es-

cribe «el pensar recoge el lenguaje en un decir simple», es su amigo campesino, con su pipa honesta y simple, su cara tallada por el sol y el trabajo cotidiano, el que aparece. Cuando escribe: «Así, el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. Con su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo»[614]. Hasta donde yo sé no hay comparaciones entre el texto de Heidegger «¿Por qué permanecemos en provincias?» y la «Carta sobre el humanismo». Este texto, que es el primero que Heidegger publica después de la guerra, es la cumbre del segundo Heidegger. Es la destrucción del humanismo. Es un texto cuasi religioso para sus seguidores, ya que abre muchas de las claves que habrán de llevar a Heidegger a un misticismo zen que terminará en fórmulas incomprensibles e inocuas. Pero, volviendo al texto del campesino, ¿quién es el campesino con el que Heidegger fuma su pipa? Representa la pureza de la tierra alemana. Que no vengan los mercenarios a mancillarla. Que no vengan los mercaderes cosmopolitas. La *verdad* está en ese hombre de 75 años que no habla, que solo mira con «la segura mirada de sus ojos claros». Todo este «idiotismo rural» (uso, claro, la frase de Marx) es puro nacionalsocialismo. Ese campesino de Heidegger puede ser un viejo sabio o un viejo estúpido. Probablemente, de la compleja vida del siglo xx del inicio de los años treinta, lo ignorara casi todo. Probablemente su vida fuera magra, oscura, herida por un aburrimiento apenas consciente. No importa: para Heidegger, ese hombre lo sabía todo. Tenía la sabiduría de lo auténtico. De lo incontaminado. De la pureza esencial de la tierra. Los nazis pensaban igual. Pero no eran tan tontos. En tanto elevaban cánticos a la pureza de sus campesinos arios (los ojos del campesino de Heidegger, no sé si lo han notado, son «claros»), se enchastraban en la impureza de la técnica moderna y erigían la más poderosa máquina de guerra imaginable. En cuanto a Hei-

degger, debemos cederle el mérito, no de haber inventado la *novela pastoril*, pero sí, absolutamente, la *filosofía pastoril*.

El despliegue «espiritual» de Alemania sobre Europa

Los defensores de Heidegger se obstinan en decir que todo se debió a una equivocación que duró «diez meses»[615]. El mismo Heidegger encerrará todo en una frase algo divertida, en una liviandad de campesino jovial tal vez: «Mi gran tontería», califica a su compromiso nazi. No: sobran ya las pruebas. Emmanuel Faye publica los seminarios que dictó el *Rektor* de Friburgo entre 1933 y 1935. La «investigación Farías» es correcta. Hugo Ott es una fuente inobjetable. Habermas sabe lo que dice. No cabe duda: Heidegger fue un nazi convencido y militante.

Otros, que no lo fueron, no dejaron de valorar su compromiso. Karl Jaspers, por ejemplo, que ha salido indemne del nazismo y hasta ha escrito un libro sobre la culpa alemana, aceptó el *Discurso del rectorado*. En una carta que le envía a Heidegger el 23 de agosto de 1933 dice: «Mi querido Heidegger: Le agradezco su discurso del rectorado. Me gustó conocerlo en su auténtica expresión luego de haberlo leído en la prensa. Su referencia a los grandes rasgos del helenismo me ha conmovido de nuevo como una verdad nueva, por decirlo así. Usted en esto está de acuerdo con Nietzsche, pero con la diferencia de que se puede esperar que alguna vez usted realice, interpretando filosóficamente, lo que usted dice. Por este motivo su discurso tiene un contenido creíble. No hablo del estilo y la densidad, los cuales —tal y como yo los veo— hacen de este discurso un documento hasta ahora único de una voluntad académica de la época actual que perma-

necerá»[616]. Bien podía sentirse Heidegger en la senda correcta con el apoyo de su ilustre amigo.

Al año siguiente de su renuncia al Rectorado, Heidegger dicta, en la Universidad de Friburgo, un curso de *Introducción a la metafísica*. Estamos en 1935. Solo algunas cosas sobre esto. Como vemos, su compromiso con el nacionalsocialismo duró más de «diez meses». Heidegger, que habla en ese curso de «la íntima verdad y grandeza» del nacionalsocialismo, volverá a publicarlo en 1953 sin cambiarle una línea. Hay una sola lectura: pensaba lo mismo. Otra: su orgullo desmedido.

Voy a citar el pasaje más conocido de este curso. Tiene mucha riqueza y acaso, todavía, podamos añadir algo nuevo sobre él. O no. Lo importante es que no lo dejemos de lado. Recordemos: 1935. Alemania se prepara para la guerra. Las persecuciones contra los judíos y los disidentes políticos son brutales. Auschwitz, le dirá Marcuse en una carta a su maestro Heidegger luego de la guerra, ya era visible. Marcuse, más precisamente, dirá: era visible en 1933. Heidegger, respondiéndole, lo negará. Miente: Auschwitz era visible en 1935, cuando Heidegger dicta sus lecciones de *Introducción a la metafísica*. Era visible incluso para Heidegger, quien podría recurrir a la leyenda popular acerca de lo distraídos que son los filósofos ante los hechos cotidianos. Apeló a ella su gran amiga Hannah Arendt, quien fue defensora suya luego de la guerra y hasta lo ayudó económicamente. Arendt dijo que Heidegger, como Anaximandro, iba mirando las estrellas y se cayó en un pozo. Así explica su nazismo. Sin comentarios. Vaya a saber qué coyuntura de la Guerra Fría, que lucha contra el «totalitarismo del Este», llevó a Arendt a farfullar este disparate. Lo cierto es que la visibilidad de Auschwitz ya no podía tornarse invisible luego de la noche de los cristales rotos. Ni siquiera desde 1933. Nadie que tuviera alguna sensibilidad contra la barbarie brutal, que abominara de la violencia como ultraje y como muerte, podía adherir al nazismo desde 1933 o desde antes. Salvo que estuviera dominado por la

paranoia que Heidegger va a explicitar en sus lecciones sobre metafísica. Escuchemos sus palabras ante un auditorio fascinado: «Esta Europa, en atroz ceguera y siempre a punto de apuñalarse a sí misma, yace hoy bajo la gran tenaza formada entre Rusia, por un lado, y América, por el otro. Rusia y América, metafísicamente vistas, son la misma cosa: la misma furia desesperada de la técnica desencadenada y de la organización abstracta del hombre normal»[617]. La cuestión es así: el colectivismo soviético y el mercantilismo «americano» (no esperemos que sea Heidegger quien diga «norteamérica») se han lanzado a la devastación de la tierra por medio de la técnica. El «hombre normal», que nada vale, que solo acepta la organización que se le impone, colabora con ese proceso, del que, por consentimiento manso, forma parte. Entre las garras de la tenaza, en el mismo centro de Europa, es decir, de Occidente, está Alemania. «Todo esto trae aparejado el hecho de que esta nación, en tanto histórica, se ponga a sí misma y, al mismo tiempo, ubique al acontecer histórico de Occidente a partir del centro de su acontecer futuro, es decir, en el dominio originario de las potencias del ser. Justamente, si la gran decisión de Europa no debe caer sobre el camino de la aniquilación, solo podrá centrarse en el despliegue de nuevas fuerzas histórico-*espirituales*, nacidas en su centro»[618]. En 1953, cuando Heidegger publica este curso, el joven Jürgen Habermas, escribe: «La llamada filosófica hecha a los estudiantes parecía coincidir con aquello que después se les exigió como oficiales»[619].

No es demasiado arduo entender a qué se refiere Heidegger con ese «despliegue de nuevas fuerzas histórico-*espirituales*». Curioso que haya puesto en cursivas las palabra «espirituales». Acaso quiso subrayar que la misión de los ejércitos alemanes era, sobre todo, una misión espiritual. La palabra «despliegue» dicha en Alemania en 1935 es cristalina. «Despliegue» quiere decir conquista del «espacio vital». Solo que Heidegger viste a la conquista del «espacio vital» con el dominio, por parte de Ale-

mania, de nuevos espacios del ser. Este Heidegger, el Heidegger que ve en la técnica que desarrolla el hombre moderno un olvido del ser, encuentra en la Alemania de Hitler una utilización de la técnica diferenciada de la masificación soviética y el mercantilismo «americano». Heidegger ve en Hitler un retorno de la técnica al ser. Ya no hay enfrentamiento entre técnica y ser. Las conquistas de la técnica alemana son conquistas del ser, porque Alemania es un pueblo metafísico, que habita el centro de Occidente, que hereda la gran tradición helénica y, sobre todo, presocrática, y que luchará por la primacía de Occidente, el lugar en que el ser puede retornar al hombre porque el hombre ha dejado de olvidarlo al tener una relación auténtica con la técnica. Todo esto no es más que palabrería nacionalsocialista y una justificación que Heidegger da de su propio compromiso con el hitlerismo.

Fue, sin duda, nazi, pero ¿por qué?

La pregunta, a esta altura, ya no es si fue o no fue nazi. Eso está resuelto: fue nazi. Yo no he querido agobiarlos con cartas, manifiestos, declaraciones o anécdotas aberrantes. (A un amigo, cuenta Hugo Ott, le regaló un libro sobre la vida de Goering. ¡Tan bajo había caído!, exclama Ott). La cuestión es: *por qué fue nazi*. Entre tantas hipótesis voy a insistir en la que he venido desarrollando. Heidegger deviene nacionalsocialista cuando cambia su pensamiento acerca de la relación del hombre con el ser. En *Ser y tiempo*, el hombre era un ente privilegiado entre todos los entes. Era el ente en cuyo ser «le iba» su ser. El ente que se preguntaba por el ser. La pregunta por el ser advenía al mundo por el *Dasein*. Sin *Dasein* no había pregunta por el ser. Esta pre-

gunta instalaba al *Dasein* en un lugar primordial. Era el «ahí» del ser. El *Dasein*, el «ser ahí», era el «ahí» de la pregunta por el ser. Esto determinaba que Heidegger tuviera que realizar una ontología del *Dasein* para llegar a una ontología del ser. *Ser y tiempo*, de esta forma, termina siendo una *antropología existenciaria*. Un «humanismo». De la naturaleza del *Dasein* se partirá hacia la naturaleza del ser, cosa que *Ser y tiempo* no logra completar. Por lo cual la obra, inconclusa, queda como una antropología —sin duda deslumbrante— del *Dasein*. El hombre, por decirlo así, era fundamental para el Heidegger de 1927. Es cierto que era «culpable» porque no era «fundamento de sí». Pero era una culpa metafísica. Y era una culpa que él padecía, una culpa que le acontecía. A partir de su concepción del *olvido del ser* todo cambia para Heidegger. Si el hombre ha olvidado al ser, el hombre es, de nuevo, culpable. Pero lo es a partir de sí. *El hombre es culpable de haber olvidado al ser por apropiarse de los entes*. El ser, incluso, «se retrae». No quiere tratos con *este* hombre. Y este hombre es el hombre de la modernidad. El hombre de la modernidad es el hombre que domina todo lo ente. Este total dominio de lo ente se basa en el ponerse del hombre en la centralidad. Esta centralidad del hombre ya no es la de *Ser y tiempo*. En ella el hombre era un ente privilegiado porque traía al ser a la problematicidad y a la filosofía por medio de su preguntar por el ser. El hombre de *Ser y tiempo* es el hombre que invoca al ser. Invocar al ser, preguntarse por él, es la antítesis de ignorarlo. El hombre que surge con la modernidad del sujeto es el que olvida al ser. Se pone en la centralidad, no para preguntar por el ser pues lo ha olvidado, sino para dominar a los entes por medio de la técnica. Este es el hombre del tecnocapitalismo. Es el hombre del humanismo y de la antropología. El hombre es, ahora, *culpable*. El *Dasein* de la «historia del ser» (del «segundo Heidegger») es el *Dasein culpable* de haber olvidado al ser. Culpable de dominar la tierra. De devastarla. De entregarse a la voracidad de la técnica. Si este hombre tiene su espacio en el Este y el Oeste, so-

lo el hombre del Centro merece respeto, pues este hombre, *el hombre alemán*, va a liberar la tierra y va a establecer una relación auténtica con la técnica. De aquí que no importe mucho la defensa de Heidegger acerca de sus cursos sobre Nietzsche como su «discusión con el nazismo». (Además, Heidegger podía disentir con las imbecilidades raciales de Rosenberg y Baeumler sin correr ningún riesgo. No iba a ser Heidegger quien nos presentara un Nietzsche desde el biologismo y la pureza de la raza. Lo importante es que en los textos sobre Nietzsche aparece muy claramente la «historia del ser» y es desde ahí desde donde nosotros la hemos explicado. Esa «historia del ser», que hace a los hombres «culpables» de someter lo ente, es la que culmina en la necesidad de Alemania de redimir al mundo).

Entre el *Dasein* de *Ser y tiempo*, el que se pregunta por el ser, y el *Dasein* de la «historia del ser», el que lo ha olvidado para transformarse en «amo de lo ente», media el abandono del humanismo, que pasa también a ser principal culpable. En ese pasaje (que coincide con el auge del nazismo) se explica la opción de Heidegger por el hitlerismo. Que haya alabado, ante Jaspers, la belleza de las manos del Führer, es totalmente anecdótico. Como que llegara a Roma a dar una conferencia sobre Hölderlin, se encontrara con su ex discípulo judío Karl Löwth y ni se dignará a quitarse el brazalete con la cruz gamada. Para el nazi Heidegger, *el hombre es culpable*. Y Alemania tiene la misión de redimirlo. *Desde aquí, Auschwitz es perfectamente visible.*

Hemos terminado nuestras clases sobre Heidegger.

Clase 29

La escuela de Frankfurt

Podríamos entrar en el estudio de la Escuela de Frankfurt de varios, diversos modos. Supongo que uno de ellos es encontrarnos con Adorno y Horkheimer escribiendo durante la guerra uno de los textos más importantes de la filosofía del siglo xx en su exilio en Estados Unidos, exactamente en California.

Walter Benjamin, en cambio, permaneció en Europa. Adorno lo había instado a emigrar. Y Benjamin le había respondido: «Aún hay posiciones que defender en Europa». Cuando finalmente decidió su exilio era casi tarde y la desgracia de una frontera que se cierra justo el día en que él quiere atravesarla lo llevó a la muerte. Esa frontera era la de Francia con España. Cuando Benjamin llegó allí —no en buenas condiciones y con una certeza de la derrota que lo abrumaba— los españoles habían cerrado la frontera como si la hubieran cerrado para él. Se suicidó esa noche. Hay una novela de Tununa Mercado, escritora de una prosa exquisita, que narra el hecho.

Dialéctica del Iluminismo

El libro que, en California, Theodor Adorno y Max Horkheimer escribieron juntos habría de publicarse recién en 1947, por

medio de una editorial holandesa, bajo el título de *Dialéctica del Iluminismo (Dialektik der Aufklärung)*. El Prólogo está fechado en Los Ángeles, California, mayo de 1944, y, en él, hay ya varios textos esenciales. Adorno y Horkheimer confiesan que se habían propuesto «nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie»[620]. Se escucha en este texto de apertura el estruendo de la época en que fue escrito. Estamos en plena Segunda Guerra Mundial. Adorno y Horkheimer estaban informados sobre la existencia de innumerables campos de concentración, aunque no todavía de la «solución final», del exterminio. Que se pregunten por qué la humanidad desembocó en la barbarie cuando habría debido entrar en «un estado verdaderamente humano» expresa el proyecto del libro: ¿qué pasó con la razón iluminista? ¿No iba la razón a liberar a los hombres? ¿No iba a quitarles el miedo, a develarles el futuro? ¿Cómo es posible entonces que la noche más terrible se haya desatado sobre Europa? Se trata, pues, de interrogar a la razón iluminista. ¿Por qué sus promesas no se cumplieron? ¿Había en ella algo equivocado? O peor aún: esas promesas, ¿no se cumplieron a *pesar de ella* o *por ella*? El planteo de Adorno y Horkheimer es radical: si el mundo ha resultado ser lo opuesto de lo prometido por el Iluminismo, ¿es por haber traicionado a este? ¿O es *por* el Iluminismo que el mundo se transformó en lo que es?

Adorno y Horkheimer reconocen que el pensamiento iluminista es fundamental para la libertad de las sociedades. Sin embargo, aseguran haber descubierto, en su investigación, que ese pensamiento «no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se halla estrechamente ligado, implican ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier»[621]. Adorno y Horkheimer quieren asumir (ellos) urgentemente esta tarea porque no desean dejársela a «sus enemigos». «Sus enemigos» no son los enemigos de ellos, sino los enemigos «del progreso». La reflexión que se proponen no es

sobre el «progreso», sino «sobre el aspecto destructor del progreso». Los enemigos de Ador-no y Horkheimer son también los marxistas dogmáticos, los marxistas del stalinismo a quienes conocen bien y por quienes (por el régimen soviético en general) han perdido muchas de sus esperanzas. No hay que dejarle la reflexión sobre los aspectos destructivos del progreso al «pensamiento ciegamente pragmatizado»[622]. ¿Qué es lo que este pensamiento no hace, por qué se torna pasible de ser llamado así, «pragmatista»? Porque «pierde su carácter de superación y conservación a la vez, y por lo tanto también su relación con la verdad»[623]. Observemos algo importante: Adorno y Horkheimer aceptan en este texto los tres momentos de la dialéctica hegeliana. Hablan de «superación» y «conservación». Hablan, en suma, del *aufhebung* hegeliano. Recordarán ustedes este concepto de Hegel. La verdad era *resultado* porque superaba las formas negadas por el movimiento dialéctico de lo real pero *conservándolas*. Superar-con-servando es lo que posibilita llegar al momento final de la dialéctica, ese en que las contradicciones se conciban en una síntesis superior. Veremos que Adorno y Horkheimer habrán de oponerse a esta concepción hegeliana de la dialéctica, de aquí que me importe señalar que, en este Prólogo, aún la utilizan buscando apartarse de un movimiento pragmático que no entienda que el progreso puede, a la vez, ser progresivo y destructivo.

Reflexionan, en seguida, sobre el progreso social. No niegan ese progreso. Pero encuentran en él la «condena natural de los hombres»[624]. Penetremos en el largo aliento de este texto: llega hasta Foucault. La permanencia del pensamiento frankfurtiano —y, en gran medida, del libro que analizamos— se encuentra en su aceptación por parte de los pensadores posestructuralistas. Cuidado: no debemos adelantarnos. Pero sí tender líneas hacia delante. De la *Dialéctica del Iluminismo* salen muchas líneas y otras las han ido a buscar pensadores de los sesenta y los setenta y hasta del presente. Pareciera extraño que el «progreso social»

condene a los hombres. Pero Adorno y Horkheimer fundamentan lo que dicen: «El aumento de la producción económica, que engendra por un lado las condiciones para un mundo más justo, procura por otro lado al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población»[625]. No debieran dos marxistas sorprenderse por esto: los grupos sociales que disponen del «aparato técnico» que engendra las condiciones para «un mundo más justo» son eso que Marx había llamado «las clases dominantes»; raro sería, entonces, que ellas engendren un mundo más justo dado que su razón de ser es la desigualdad y raro que no dispongan de «una inmensa superioridad sobre el resto de la población» ya que, al poseer el «aparato técnico» (o, digamos, las fuerzas productivas y las represivas), son, con incontrastable evidencia, superiores al resto de la población y, definitivamente, son superiores a aquellos seres humanos a quienes emplean en sus industrias. Veremos que los fankfurtianos hicieron un *giro* en su condición de marxistas. Giraron el *eje* de su razonamiento. Pasaron de la centralidad de la lucha de clases a la centralidad de las relaciones del hombre con la naturaleza. Hay, en el razonamiento que hemos detallado, una ausencia de conflictividad de clases que acaso (acaso, digo) revele ese giro. Por otra parte, el mismo texto, leído desde Foucault, expresa que la técnica, aunque produzca *progreso social*, genera también dominio sobre los hombres.

El dominio de la objetividad

En el segundo *excursus* de la primera parte Adorno y Horkheimer se ocupan de Kant, Sade y Nietzsche, a quienes califican de «inflexibles ejecutores del Iluminismo»[626]. Pero, muy es-

pecialmente, muestran «cómo el dominio de todo lo que es natural en el sujeto dueño de sí concluye justamente en el dominio de la objetividad y de la naturalidad más ciega»[627]. Tenemos aquí la crítica heideggeriana al sujeto de la modernidad. No en vano la *Dialéctica del Iluminismo* sigue agotando ediciones: se puede leer desde Heidegger. Se puede, ergo, leer desde el posestructuralismo. Se puede leer —también y muy especialmente— desde la academia norteamericana. Adorno y Horkheimer centran su crítica a la sociedad burguesa en el dominio que el sujeto ejerce sobre la naturaleza. El «sujeto dueño de sí» domina a la objetividad y a la naturalidad. A este sujeto dominador Adorno y Horkheimer le darán el nombre de *razón instrumental*. ¿Conocían los trabajos de Heidegger sobre la subjetividad moderna en tanto sometedora de «todo lo ente»? Posiblemente. Adorno odiará a Heidegger y le consagrará un cuasi libelo titulado *La jerga de la autenticidad*, pero el concepto de *razón instrumental* se desprende como un fruto maduro de la crítica de Heidegger al mundo moderno. Esto, si me permiten una recurrencia a la visibilidad objetal de la mercancía, determina que los libros de Adorno y Heidegger, en una librería como Guadalquivir, por ejemplo, donde compro mis libros de filosofía, se exhiban muy cerca unos de otros. También determina que la industria española del libro edite tan intensivamente las obras de Heidegger como las de Adorno. Hay un triunfo cultural en esto. Y es el que decretan las filosofías basadas en la crítica al sujeto de la modernidad: las posestructuralistas y las posmodernas.

¿Qué entienden Adorno y Horkheimer por *Iluminismo*? «El Iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objeto de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos»[628]. La razón, que se identifica con el progreso, al conocerlo todo, le quita a la realidad su magia. Esta realidad *desencantada* (la lectura correcta, adecuada de Max Weber se hace presente aquí) no tiene poder alguno para atemorizar a los hombres: es transparente a su co-

nocimiento. A la vez, este hombre que todo lo conoce y lo penetra, que ha eliminado cualquier imprevisto en la realidad, que no le teme a nada, se convierte en *amo* de esa realidad. Esto es el Iluminismo: la razón humana desencantando al mundo real y entronizando al hombre como amo que todo lo conoce y todo lo domina. El Iluminismo sería, de este modo, la realización plena del sueño cartesiano: la razón somete a la realidad. Así las cosas, escriben nuestros autores: «Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres»[629]. Antes, antes del Iluminismo, «los hombres buscaban, en el ritual mágico, influir sobre la naturaleza»[630]. Los hombres creían en los demonios y les temían. El Iluminismo, matando ese mundo prerracional, les quita ese miedo y los transforma en amos. «A partir de ahora la materia debe ser dominada más allá de toda ilusión respecto de fuerzas superiores a ella o inmanentes en ella, es decir, de cualidades ocultas. Lo que no se adapta al criterio del cálculo y la utilidad es, a los ojos del Iluminismo, sospechoso»[631]. Hay una notable coincidencia con los planteos de Heidegger. Es correcto, impecable que se expongan juntos en las librerías de filosofía. Recordemos a Heidegger en su crítica al sujeto de la modernidad, que tanta escuela, coherentemente, hará en los posmodernos: «La liberación respecto de una certeza de salvación de tipo revelado es, en sí, una liberación hacia una certeza en la que el hombre pueda estar, por sí mismo, seguro de su determinación y su tarea. El aseguramiento del supremo e incondicionado autodespliegue de todas las capacidades de la humanidad *en dirección del incondicionado dominio de toda la tierra* es el oculto acicate que impulsa al hombre moderno a salidas cada vez más nuevas y más absolutamente nuevas, y lo obliga a establecer vínculos que le pongan en seguro el aseguramiento de su proceder y la seguridad de sus metas»[632]. Este «incondicionado dominio de toda la tierra» que postula Heidegger encuentra en Adorno y Horkheimer otra formulación, pero idéntica: «El Ilu-

minismo es totalitario»[633]. ¿Recuerdan nuestras primeras clases? ¿Recuerdan esa *boutade* que arrojé: «Descartes le cortó la cabeza a Luis XVI»? Aquí se ve más claro que nunca el rigor de esa afirmación. Lo que Heidegger señala en Descartes (el hombre en la centralidad como «amo de todo lo ente»), Adorno y Horkheimer lo señalan en el Iluminismo («el dominio integral de la naturaleza y de los hombres»). Este «dominio de los hombres» aparece más en Adorno y Horkheimer que en Heidegger por su condición de marxistas. No es que Heidegger no piense que el «amo de lo ente» no domine también al ente hombre. Pero, reacio a establecer diferencias entre los «hombres» porque esto lo llevaría a una tematización del *conflicto*, Heidegger pondrá el acento en el «olvido del Ser». De todos modos, preguntemos: ¿en qué «mundo» «cae» el *Dasein* cuando «cae» en el mundo del hombre «amo de lo ente» que ha olvidado al Ser», el que, además, se ha «retirado»? Cae, como en *Ser y tiempo*, en el mundo de la inautenticidad. Pero esta vez, al estar instaurada la inautenticidad por el «olvido del ser» y al estar imposibilitada la salida de ella por el «retiro» del Ser, ¿queda alguna posibilidad para el *Dasein* de una existencia auténtica? Solo puedo señalar, aquí, el problema. Heidegger intentará solucionar estas cuestiones y otras en textos como *Acerca del evento* o *Meditación*. No creo que lo haya logrado. Para su traductora argentina, y experta en su pensamiento último, la posibilidad que le queda al *Dasein* es «lo que ya Kierkegaard llamara "salto", dado que ninguna mediación puede llevar a lo totalmente otro»[634]. Si el *Dasein* tiene que «saltar» para acceder al Ser en tanto «lo totalmente otro» estamos en los dominios de la religión, de aquí que la recurrencia a Kierkegaard sea correcta. El hombre, si quiere encontrar a Dios, llegar a él, no tiene mediación posible, no tiene camino ni sendero alguno. Dios no es cognoscible, ni por la razón ni por el arte. Dios es «lo absolutamente otro», como bien dicen los teólogos. De aquí que el camino hacia Él sea un *salto*.

Ese salto es la fe. El último Heidegger ya no pertenece a la filosofía.

El «afuera» y el «adentro»

Vuelvo a Adorno y Horkheimer, aunque no me he apartado de ellos al traer otra vez a Heidegger al centro de la escena. La *Dialéctica del Iluminismo* no cesa en explicitar el dominio que el hombre, por medio del logos (la razón), ha instaurado sobre la totalidad de lo real. Este dominio, al ser absoluto, lleva al hombre a colocarse en el lugar de Dios: «La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada patronal, en el mando»[635]. Sabemos que los revolucionarios de Francia se alzaron en armas contra hombres que, sin Iluminismo mediante, sino por el poder monárquico solamente, se creían dioses, y hasta argumentaban gobernar por «derecho divino». Probable-mente necesitaron, para la insolencia suprema del acto revolucionario, asumirse ellos, desde la razón, también como dioses. Pero esto no se lo plantean Adorno y Horkheimer. Ellos tienen que dar una batalla contra la razón y sobre todo contra la razón iluminista que ha venido para poner todo bajo su noción de orden: «El Iluminismo se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres, pues el dictador sabe cuál es la medida en que puede manipular a estos. El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal suerte el *en-sí* de estas se convierte en *para-él*»[636]. Aparecen, también aquí, las críticas al sujeto cognoscente: «Las múltiples afinidades entre lo que existe son anuladas por la relación única entre el sujeto que da sentido y el objeto privado de este, entre el significado racional y el portador accidental de dicho signifi-

cado»[637]. Hay pasajes en que Adorno y Horkheimer ahondan su análisis. Proponen al Iluminismo como un acto de pensamiento que busca liberar a los hombres del terror *conociéndolo todo*. Cuando ya no queda nada desconocido, el hombre se ha liberado del terror, cree. «No debe existir ya nada *afuera*, puesto que la simple idea de un *afuera* es la fuente genuina de la angustia»[638]. Esta angustia, que busca ser eliminada, lleva a los iluministas que guían la sociedad por un camino que conduce a la barbarie; a esa barbarie que Adorno y Horkheimer señalan en el Prólogo de su libro. (Adorno, coherente con este rechazo a la razón, expresará, no muy explícitamente, un *antihumanismo*: «El propio Adorno gustaba de llamarse "antihumanista", no solo por (…) su antipatía por las connotaciones positivas de cualquier definición estática de la naturaleza humana, sino también a causa del temor de que el antropocentrismo pudiera significar la denigración concomitante de la naturaleza»[639]. El Iluminismo se vuelve *cosa*, se deifica para someter la *cosa*. Volvamos brevemente sobre esa idea del *adentro* y el *afuera*, es demasiado rica como para pasar por ella velozmente. Se trata, para la *ratio* iluminista, de eliminar el *afuera*. El *afuera*, «su simple idea», genera angustia. Habrán observado que el hombre de la modernidad (¡y ni hablar el de la posmodernidad!) ha creado el *adentro* como espacio de la seguridad. En el caso de Adorno y Horkheimer, a ellos estamos interpretando, el conocimiento actúa como un acto de apresamiento y puesta en seguridad de las cosas, de la exterioridad. Si lo que se conoce es lo que se asegura, lo que se asegura ya no genera «miedo». Está *adentro* porque es conocido. Esto se ve en esa forma de mundo de la magia, de los dioses y los demonios que es la narrativa de terror. El *afuera* es siempre el lugar del riesgo. El *adentro* es la casa, el hogar, la seguridad de lo propio. Recuerdo una escena de la película *Drácula*, que dirigió el gran Tod Browning, con el gran (créanme: fue un grande) Bela Lugosi (habrán visto, supongo, el film de Tim Burton, *Ed Wood*, en el que Martin Landau hace una interpretación dolorosa y genial

del morfinómano Lugosi), en que uno de los habitantes de la casa acechada por el Conde, y en la que está su enemigo mortal el Doctor Van Helsing, ese habitante de la casa, decía, que está cerrada con todas las cerraduras posibles porque el Conde, el terror, está *afuera*, de pronto anuncia, sin hesitación, sin duda ninguna: «Drácula está en la casa». Este momento, el de la irrupción del *afuera* en el *adentro*, es el que la razón intenta bloquear. Solo así los hombres vivirán serenos: cuando lo dominen todo. El modo de ese dominio es el de la razón instrumental, que conoce dominando, que conoce interiorizando, por medio de su conocimiento sometedor, el *afuera* que, antes, amenazaba[640]. El mundo de la razón iluminista es un mundo sin miedo. Pero es un mundo de sujetos sujetados por la razón. El costo de la pérdida del miedo a lo extraño, a lo extranjero, es el encierro en la racionalidad instrumental. De aquí que Foucault haya trabajado tan bien estos temas: la razón, para diferenciarse de la locura, para no ser acechada por ella como lo Otro, crea los manicomios y encierra entre sus muros a quienes la perdieron, a quienes «perdieron la razón», a los locos. Quiero decir: los que la perdieron son encerrados por los que la tienen. Y, en la esfera de la sociedad, el delincuente, el que ha roto el contrato que todos establecen para vivir en convivencia, es encerrado en la prisión y vigilado desde el panóptico.

La alegoría de Odiseo

Escriben Adorno y Horkheimer: «El pensamiento se deifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia, compitiendo con la máquina que él mismo produce para que finalmente lo pueda sustituir»[641]. Esta reificación del pensamien-

to se realiza en el pensamiento matemático. ¿Hacia dónde lleva todo esto? Sigamos. Con la expansión de la economía mercantil burguesa «el oscuro horizonte del mito es aclarado por el sol de la *ratio* calculante, *bajo cuyos gélidos rayos maduran los rayos de la nueva barbarie*»[642]. Adorno y Horkheimer lamentan dejar atrás el mundo premoderno con sus dioses y sus mitos y sus miedos como parte del misterio de la existencia. Ese lamento de Heidegger, *todo pierde su misterio*, asoma en Adorno y Horkheimer. La crítica de la Escuela de Frankfurt, aunque no lo confiese abiertamente, con el corrimiento del eje de la lucha de clases a la relación de dominio del hombre sobre la naturaleza, está dejando de lado a Marx (no olvidemos que la Escuela se reclama *marxista*) en tanto pensador que ve en el trabajo con la objetividad la posible emancipación del obrero. La centralidad en la fábrica, ¿no? Ni hablemos de la visión que —desde el punto de vista de la *Dialéctica del Iluminismo*— se tendría sobre el Marx del *Manifiesto* y su exaltación del poder revolucionario de la burguesía al destrozar el mundo del «idiotismo rural».

Pero la *Dialéctica del lluminismo* se encamina hacia su finalidad definitiva: demostrar que la racionalidad del hombre que somete a la naturaleza somete también a los hombres y que ese sometimiento tendrá su mayor expresión *racional* en los campos de exterminio. Esta es la dialéctica del lluminismo: de las luces de la razón al horror planificado y frío de Auschwitz. Antes, para mostrar cómo el hombre castra sus instintos, recurrirán a una lectura sobre Odiseo, el hombre que escuchó el canto de las sirenas pero no se entregó a ellas. Nietzsche y Freud están presentes en este análisis. Concentremos nuestra atención en el personaje de Homero: «el pensamiento de Odiseo (es) igualmente hostil a la propia muerte y a la propia felicidad»[643]. Escucha el canto de las sirenas. Ese canto es atrapante, su belleza es tan intensa que reclama, atrae y, finalmente, mata. Odiseo lo sabe. ¿Qué hará? ¿Advertimos *conceptualmente* su drama? Está entre Nietzsche y la razón instrumental. Nietzsche le diría: «¡Arrójate sobre ese

canto! ¡Muere en medio del éxtasis de tus instintos!» La razón instrumental le dice: «Esas sirenas son el *afuera*, el peligro, lo desconocido. Protégete». Escriben Adorno y Horkheimer (que logran en este pasaje acaso la cumbre de su trabajo): «Quien quiere perdurar y subsistir no debe prestar oídos al llamado de lo irrevocable, y puede hacerlo solo en la medida en que no esté en condiciones de escuchar»[644]. ¿Qué hace con sus compañeros de navegación, subalternos, obedientes a su autoridad de jefe? «Les tapa las orejas con cera y les ordena remar con todas sus energías»[645]. Escriben Adorno y Horkheimer: «Esto es lo que la sociedad ha procurado siempre. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados»[646]. Obedecen, «con rabiosa amargura»[647]. Sigamos, ahora, a Adorno y Horkheimer en uno de sus mejores textos: «La otra posibilidad es la que elige Odiseo, el señor terrateniente, que hace trabajar a los demás para sí. Él oye, pero impotente, atado al mástil de la nave, y cuanto más fuerte resulta la tentación más fuerte se hace atar, *así como después también los burgueses se negarán la felicidad cuando —al crecer su poderío— la tengan al alcance de la mano*»[648]. Si tenemos en cuenta que *Dialéctica del Iluminismo* tiene como origen unas notas que tomaba Gretel Adorno de las discusiones que Adorno y Horkheimer tenían en Santa Mónica, circa 1940, resulta admirable la elaboración definitiva de textos como el de Odiseo, si bien, no es menos cierto, el libro es desparejo y hasta caótico en muchos de sus pasajes. Pero, aquí, brilla en tanto escritura y filosofía. Sigamos: ahí lo tenemos a Odiseo, atado al mástil. «Lo que ha oído no tiene consecuencias para él, pues no puede hacer otra cosa que señas con la cabeza para que lo desaten, pero ya es demasiado tarde: sus compañeros, que no oyen nada, conocen solo el peligro del canto y no su belleza, y lo dejan atado al mástil, para salvarlo y salvarse con él»[649].

Adorno y Horkheimer ven en las medidas que, en tanto patrón, toma Odiseo en su nave al pasar frente a las sirenas, una

alegoría premonitoria de la dialéctica del Iluminismo. Odiseo se hace sustituir por sus subordinados. El mando —la esencia del patronazgo, del poder que dirige y domina— es ser eximido del trabajo, dejárselo a otros. El que manda, manda; el que obedece, trabaja. «Los superiores experimentan la realidad, con la que ya no tienen directamente relación, solo como sustrato, y se petrifican enteramente en el Sí que comanda»[650]. Tenemos aquí una mezcla de Nietzsche y Hegel. «El Sí que comanda» es la afirmación de la que parte el amo nietzscheano, el hombre aristocrático. Pero ese señalamiento de la ausencia de experiencia que los superiores tienen ante la realidad proviene de la dialéctica del amo y del esclavo que vimos en Hegel. Adorno y Horkheimer, en efecto, citan a Hegel, citan ese pasaje de la *Fenomenología del espíritu*: el señor, al colocar al siervo entre él y la cosa, se vincula con el lado dependiente de la cosa, con el lado ya constituido por el trabajo del siervo; solo, entonces, le queda *gozarla*, apenas eso. El siervo la trabaja, pero sometido. Hay un alejamiento de lo natural. Hay una regresión. «Esta regresión no se limita a la experiencia del mundo sensible, que está ligada a la proximidad física, sino que concierne también al intelecto dueño de sí, *que se separa de la experiencia sensible para someterla*»[651]. Encontramos aquí dos formas de empobrecimiento: 1) la del pensamiento; 2) la de la experiencia. Los dos campos están separados. El pensamiento, al dominar a la experiencia, la humilla. A su vez, el pensamiento, en tanto se consagra al dominio de los sentidos, humilla a los sentidos, a la experiencia.

Ceder a los instintos/perder la razón

Retornemos sobre la alegoría de Odiseo. Notemos la unidad profunda de ciertas líneas en filosofía. Nietzsche había planteado al hombre gregario, al hombre burgués, al lector de periódicos, como el incapaz de entregarse a sus instintos. Freud definía la cultura, *su* malestar *insuperable*, porque el hombre, ese lobo de sí mismo, solo podía generarla al costo de maniatar sus instintos. ¿No es entonces Odiseo la alegoría perfecta del hombre burgués? Atado al mástil, quiere oír el canto de las sirenas, pero atar sus instintos. ¿Qué le dicen esos instintos? Que rompa las sogas que lo aprisionan y se arroje en brazos de las sirenas, de su canto enloquecedor. Ceder a los instintos será *perder la razón*. Es la razón, entonces, la que se protege. Es la razón la que se aprisiona con Odiseo. Es la razón la que, preservándose para seguir dominando a los siervos de la nave, se cercena, aniquila lo instintual, aniquila el instinto que pide libertad sin importarle el riesgo de la perdición, triunfa sobre él y condena a Odiseo a oír la belleza sin límites, pero no a ser parte de ella. La razón, de este modo, es un instrumento que esclaviza. Ese instrumento deviene *sociedad industrial*. En esta sociedad las «concretas condiciones del trabajo» producen y reproducen constantemente el conformismo. Los patrones ya no necesitan sagacidad alguna para estupidizar a los obreros. Los estupidiza el sencillo, irrefutable funcionamiento de la sociedad industrial. «Los remeros [de la nave de Odisea] que no pueden hablar entre ellos se hallan esclavizados todos al mismo ritmo, así como el obrero en la fábrica, en el cine y en el transporte»[652]. (Cierto es que Adorno y Horkheimer no tenían una buena opinión del cine, al que veían solo como arma de enajenación de los trabajadores. Supongo que habrán ignorado algunas grandes obras que ese arte ya había producido en 1940. Desde el *Potemkim* de Eiseinstein hasta *M* de Lang o *El delator* y *La diligencia* de Ford o el *Nosferatu* de Murnau. Aunque imagino a Adorno y Horkheimer viendo *La diligencia* de Ford y creo que nadie, ni yo que tanto admiro a ese film y ese director, podría explicarles que eso, lo crean o no, es

arte, tal como Adorno lo encontraba en Schoenberg, Webern o Berg). Hacia el final de esta extensa, dura, compleja primera parte del libro nuestros autores reflexionan sobre alguna posible *praxis* subversiva ante un panorama tan desolador. «Pero la *praxis* subversiva depende de la intransigencia de la teoría respecto de la inconsciencia con que la sociedad deja que el pensamiento se endurezca»[653]. El pensamiento, para dominar una sociedad cosificada, se endurece, se hace *cosa*. Una cosa poderosa que cosifica a la sociedad y la unifica en esa cosificación. Es el triunfo de la instrumentalidad iluminista. La *planificación* absoluta mata al pensamiento. ¿Qué tiene que hacer la teoría? Tiene que ser intransigente, no ceder. No entrar en la inconsciencia en que la sociedad se ha sumido como resultado postrero de la reificación instrumental. Responsable de todo esto «es un complejo social de enceguecimiento»[654]. Es una buena definición de las sociedades burguesas modernas y, más aún, de las que hemos dado en llamar posmodernas: «*Un complejo social de enceguecimiento*». Los pueblos, sometidos al trabajo unidimensional (por usar este término de Marcuse) producen continuamente un *dato*, un hecho cuantitativo, científico. Frente a él, en tanto roca, «incluso la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí como utopismo»[655]. ¿En qué degenera ese utopismo? ¿En qué puede degenerar el utopismo en una sociedad cuantificada, en la que todos actúan sumergidos en la cosificación, reproduciéndola constantemente con el trabajo rígido de todos los días? «Degenera en pasiva confianza en la tendencia objetiva de la historia»[656]. Notable: el horizonte revolucionario ya no depende de la praxis libre de los sujetos. Hay una reificación, una cosificación de la historia. También ella tiene leyes objetivas, verificables, científicas. Tiene, así, una «tendencia objetiva». Esta tendencia libera a los hombres de cualquier intento de incidir en ella. Los hombres son cosas, la historia es objetiva. Se realiza por sí misma, librada a sus propias leyes.

¿Qué ha pasado con el mito? ¿Ha muerto o se ha *realizado* de otro modo ese mundo precartesiano de dioses y demonios? Lo que ha quitado el temor —la conquista del *afuera* por medio de la razón— ha creado otro mito. El mito del Iluminismo. El Iluminismo reemplaza al mito por su propio mito. Concentra en sí todos lo mitos, las leyendas y hasta los más oscuros temores. Lo único que tienen que entregar los hombres por semejante conquista es su libertad. Su sometimiento a un nuevo dios: la razón iluminista. Ya pueden estar seguros. Pero solo eso. «La dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida es el permanente signo de la ilustración», escribe Habermas en un libro en que se muestra brillante como crítico e intérprete pero endeble cuando intenta desarrollar sus propias teorías, que no son atractivas ni dan soluciones[657].

Hemos desarrollado el primero y extenso texto de la *Dialéctica de la Ilustración*. Luego el libro penetra en *excursus* y en notas aisladas que aportan lo suyo, pero lo esencial está dicho. Algunos señalamientos restan aún. En un apartado que lleva por nombre «Para una crítica de la filosofía de la historia», Adorno y Horkheimer desarrollan un argumento de peso, imposible de obviar. Atención: «Desde el momento en que la historia como objeto de una teoría unitaria, como algo construible, no es el bien, sino precisamente *el horror*, el pensamiento es en realidad un elemento negativo»[658]. La historia-objeto, la historia objetal, la historia cósica, es la historia que se construye desde la *ratio* del Iluminismo. Es la historia de la racionalidad burguesa y es, también, la historia totalitaria, cuantificada, de la Unión Soviética. Esa historia es *objeto* de una teoría unitaria. Esa teoría unitaria es la de la razón instrumental iluminista. La razón instrumenta, lo hemos visto, domina la naturaleza y domina a los hombres. Los cuantifica, los cosifica. Esa es, para Adorno y Horkheimer, la historia. *No hay otra historia*. No hay siquiera la posibilidad de una historia alternativa. Las sociedades se han transformado en eso. Y «eso» no es el «bien», es el *horror*. Aquí,

es hora de decirlo (el libro se concluyó en 1944 y se publicó en 1947), Adorno y Horkheimer piensan que esa historia única, cuantificable, cósica, que, en suma, la razón instrumental que se origina en el Iluminismo ha llevado al *horror*, es decir, a los campos instrumentales, racionales de exterminio. Hay una dialéctica del Iluminismo y esa dialéctica es la que lleva de la Ilustración a Auschwitz. Siguen: «La esperanza de un estado mejor se funda —en la medida en que no sea pura ilusión— menos en la certidumbre de que tal estado sería garantizado, estable y definitivo, que en la falta de respeto por aquello que —en medio del sufrimiento universal— se aparece tan sólidamente fundado»[659]. Hay, aquí, dos instancias opuestas. Algo que aparece como «sólidamente fundado» y un «sufrimiento universal». En nombre de ese «sufrimiento universal» es que se debe perderle el respeto a lo que aparece como «sólidamente fundado». La razón es lo «sólidamente fundado» y ella es la que ha llevado al hombre al sufrimiento extremo, al *horror*. Ahora sí: termina nuestra exposición de la *Dialéctica del Iluminismo*, ese libro pesimista, amargo.

La razón iluminista y Auschwitz

En 1940, Adorno y Horkheimer estaban tramados por un par de fuertes certezas desalentadoras. Por medio de la sociedad instrumental la burguesía había creado un poderoso aparato de integración de masas. A su vez, la Unión Soviética se desintegraba sofocando los sueños de una sociedad fuera de la lógica de la calculabilidad iluminista. Que el fracaso de la Unión Soviética era visible en 1940, es cierto. Pero lo que Adorno y Horkheimer, en su pesimismo, registran en su libro es eso que lleva *dialécti-*

camente a Auschwitz, es la razón burguesa. La *ratio* iluminista es la *ratio* burguesa. O sea, la burguesía, el capitalismo es el que desata el horror de Auschwitz. Esta es una certeza muy incómoda para todo el pensamiento posmoderno que cree encontrar en la *Dialéctica del Iluminismo* un aliado en su crítica a la razón. Los posmodernos quieren pulverizar la razón de la modernidad para establecer una historia con racionalidades parcializadas, fragmentarias. Creen que la muerte de la historia como totalidad (a lo Hegel, a lo Marx) es la muerte de una historia totalitaria opuesta a una historia de las pluralidades, a una historia *democrática*. Una historia en que la que triunfa es la democracia liberal contra los totalitarismos estatales del Este y del Oeste. Pero, según el análisis de Adorno y Horkheimer, Auschwitz no es una creación del estado totalitario nacionalsocialista, sino una creación (o el *resultado dialéctico* de ella) de la *ratio* del Iluminismo, que fue la responsable de la muy burguesa revolución de 1789. Aquí, Adorno y Horkheimer no son pasibles de ser instrumentados por los impugnadores de la razón. *El nacionalsocialismo fue una creación de la racionalidad instrumental burguesa.* ¿Se habrán dado cuenta o creyeron que éramos idiotas? La globalización del libremercado capitalista totalizó la historia y los posmodernos tuvieron que guardarse sus poéticas de los pequeños relatos. El imperio bélico-comunicacional había creado un gran, enorme relato: el choque de civilizaciones. Y en eso estamos todavía.

Esta dialéctica que establecen Adorno y Horkheimer se puede cuestionar. Se trata, no hay duda posible, de un desarrollo dialéctico. Lo cual implica una *teleología*. Algo que tiene que realizarse inmanente y necesariamente *en* la historia. ¿Toda teleología no es una forma metafísica y cosificada de la historia? ¿Cómo postular un *desarrollo* que tiene que realizarse necesariamente? ¿No apesta esto a hegelianismo? ¿No postulaba el maestro de Jena que había un *telos* (fin) inmanente a la historia cuyo cumplimiento, a través de mediaciones dialécticas cada vez más

complejas por la superación conservante (*aufhebung*), era *necesario*? ¿Qué *necesariedad* dialéctica hay en el itinerario de la razón instrumental del Iluminismo a Auschwitz? Terry Eagleton (alguien que todavía, al menos, se empeña en defender al marxismo de los innumerables ataques de las filosofías *post*) afirma que, en Marx, lo teleológico es menos ambicioso que la dialéctica Iluminismo-Auschwitz: «En realidad, algunos posmodernos parecen proponer una teleología de tipo mucho más ambicioso: la idea, por ejemplo, de que el Iluminismo lleva inevitablemente a los campos de concentración»[660]. No es a Adorno y Horkheimer a quienes llama posmodernos, pero eso permite ver que la posmodernidad se apoderó de las tesis de ambos. Que ambos, por decirlo así, fueron posmodernizados. Desde luego: ¿cómo habrían de perderse la oportunidad de adjudicarle Auschwitz a la racionalidad histórica? Ya ven qué es la historia, dirán: conduce a la masacre. Ergo, no hay historia. Solo hay pequeños relatos. Adorno y Horkheimer son más serios que eso, aunque hayan sido utilizados por los filosofantes del fin de la Guerra Fría. ¿En qué sentido son más serios? Adorno, sobre todo, habrá de entregarse a una lacerante reflexión sobre los campos de exterminio. La cuestión, para él, será la siguiente: si la razón instrumental llevó a Auschwitz, ¿qué es Auschwitz? ¿Se puede pensar Auschwitz?

Clase 30

Auschwitz y la filosofía

Un *dictum* es una aseveración contundente. Quien lo dice busca golpear, sorprender, despertar algo posiblemente en reposo o dormido en quien lo lee. Un *dictum* no necesita demostrarse. Para eso es un *dictum*. Un *dictum* no es democrático. Se impone. Incluso puede no importarle discutir lo que ha dicho. Que lo discutan los demás. Un *dictum* tiene su fuerza en tanto no es aclarado por quien lo dijo. Ahí está: está dicho. ¿Es una verdad? ¿Se propone el *dictum* ser una verdad o se propone generar verdades sacudiendo conciencias aletargadas? Lo cierto es que la posición en que queda quien ha lanzado el *dictum* no siempre es cómoda. Si ha tenido la ventaja de morirse, el *dictum* queda ahí, en manos de los otros. Pero si continúa viviendo, los otros —en algún insalvable momento— le pedirán cuentas por su *dictum*, hartos de interpretarlo. Esto le ocurrió a Theodor Adorno quien arrojó un *dictum* célebre. El *dictum* (al que definimos, de inicio, como una *aseveración contundente*) era exactamente esto: aseveraba algo contundentemente. El *dictum* contundentemente aseveraba: «*No se puede escribir poesía después de Auschwitz*». La interpretación que se impuso —luego de demasiadas interpretaciones— fue que, después de Auschwitz, no se puede escribir poesía como *antes* se escribía. Sin embargo, era inevitable, el mismo Adorno tuvo que hacerse cargo de su *dictum* y echar luces sobre él. «La reflexión de Adorno sobre el nacionalsocialismo y sus crímenes (escribe Enzo Traverso) a menudo ha sido reducida a este aforismo lapidario y un poco tonto que concluye

un texto de 1949 sobre la idea de *kulturkritik*. Sin negarlo nunca, intentó al menos matizar y relativizar su alcance»[661].

Theodor Adorno era un marxista aristocrático. Era medio judío, Condición, les aseguro, que conozco muy bien y no es fácil de resolver.

Adorno eligió un camino envidiable. Se padre se llamaba Oscar Alexander Wiesengrund, un hombre consagrado al negocio de los vinos en Stuttgart. Theodor Adorno debió llamarse Theodor Wiesengrund. Al modo de los actores de cine y teatro, al modo de muchos judíos que desean vivir más tranquilos, cambió su nombre. No inventó uno nuevo, sino que se puso el de su madre, italiano, «cuyos antepasados pertenecían a la aristocracia genovesa, como descubrió no sin cierto orgullo»[662]. Se nota esta cuestión en la marcada diferencia de intensidad entre el judaísmo de Benjamin y el de Adorno. Como fuere, y acaso entregado al esfuerzo de llevar luz sobre su *dictum*, las reflexiones de Adorno sobre Auschwitz figuran entre las más hondas que se hayan escrito.

Adorno: «No se puede escribir poesía después de Auschwitz»

Si la *Dialéctica del Iluminismo* había establecido que la razón burguesa (la razón iluminista), por medio de su dominio y control sobre la naturaleza y su dominio y control sobre los hombres, había conducido a la criminalidad instrumental, tecnificada de Auschwitz (esta es, justamente, la *dialéctica* de la racionalidad burguesa), años después, en 1966, Adorno habrá de publicar uno de sus ensayos más importantes, sin duda el más denso, también el más abigarrado y difícil de transitar, en medio, sin

embargo, de pasajes deslumbrantes que justifican el esfuerzo de toda lectura. Este ensayo es *Dialéctica negativa* (Frankfurt, 1966). Me permitiré, antes de entrar en un texto tan trascendente, remarcar un par de concepciones de Adorno y Horkheimer sobre el capitalismo. Muy pocas. Pero es necesario tener claro que la razón que se viene desplegando desde Descartes y eclosiona monstruosamente en Auschwitz, esa razón criticada por Nietzsche, por Marx y por Freud, esa razón que, Heidegger, desde la derecha, señala como la responsable de la devastación de la tierra, es la *razón burguesa*. Venimos, luego del triunfo neoliberal de 1989, de años en los que pareciera que la burguesía es la gran inocente de la historia, dado que los *totalitarismos* se han derrumbado (el nacionalsocialismo y el stalinismo) y ha surgido victoriosa y virgen de ese doble derrumbe nuestra conocida ratio capitalista, con el rótulo joven y al día de *democracia liberal de mercado*. (A esta empresa contribuye Hannah Arendt con sus estudios sobre los orígenes del totalitarismo, de aquí su permanencia, su éxito aún vigente). De un trabajo no muy logrado de Horkheimer, este y Adorno habrán de extraer una frase de la que no renunciarán: «*Quien no habla del capitalismo no tiene derecho a hablar del fascismo*» (Horkheimer, *Die Juden und Europa*). «Adorno (escribe Enzo Traverso) había señalado repetidamente la filiación del fascismo con la sociedad burguesa liberal, cuya crítica lo engendró y en cuyo seno vivió su período de incubación»[663]. Adorno realiza una sólida precisión acerca de la República de Weimar y el surgimiento, en ella, del nacionalsocialismo: «las dictaduras no se apoderaron de Europa como invasores extranjeros, cual Cortés en México, sino que hundían sus raíces en la crisis social engendrada por la Primera Guerra Mundial (…) Adorno abordó por primera vez el análisis del fascismo en un texto de 1942 dedicado a Aldous Huxley. Aunque las tendencias descritas por el autor de *Un mundo feliz* (1932) perteneciesen a la moderna sociedad de masas (cuyo laboratorio de experimentación era ante todo el capitalismo norteameri-

cano), es evidente que Adorno interpretaba dicha novela a la luz del nacionalsocialismo (...) El elemento premonitorio señalado por Adorno en esta novela era esencialmente la relación entre un nuevo orden totalitario y el desarrollo alcanzado por la técnica moderna»[664].

Voy a exponer, ahora, los pasajes en que Adorno, en su *Dialéctica negativa*, reflexiona sobre Auschwitz y, a propósito de ello, retorna sobre su célebre *dictum*. «El sufrimiento perenne tiene tanto derecho a la expresión como el martirizado a aullar»[665]. Admite Adorno que el *dictum* «después de Auschwitz no se puede escribir poesía» equivale a quitarle el derecho de expresión al dolor. El martirizado tiene el derecho de gritar su martirio. Lo que sigue es de una gran complejidad y riqueza: la cuestión del sobreviviente. Es el momento de decirlo: estos razonamientos de Adorno nos conciernen. Argentina tenía en 1976 menos habitantes que Alemania en 1939. Aquí la masacre fue importante. Primo Levi, en *Si esto es un hombre*, coloca a la Argentina entre los grandes genocidios del siglo XX. Nosotros conocemos el drama del sobreviviente. Nosotros, que sobrevivimos, portamos el malestar de la sobrevivencia. Vuelvo a Adorno. Luego de admitir que el sufrimiento tiene derecho a la expresión, el martirizado a aullar, escribe: «*Por eso quizá haya sido falso que después de Auschwitz no se podía escribir ningún poema*»[666]. Y continúa: «Pero no es falsa la cuestión menos cultural de si después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobre todo de si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrían que haberlo matado (...) drástica culpa, la del que se salvó. Como expiación se ve asaltado por sueños como el que ya no viviría en absoluto, sino que habría salido gaseado en 1944 y toda su existencia posterior no la llevaría más que en su imaginación, emanación delirante de alguien asesinado veinte años atrás»[667]. Es cierto: drástica culpa la del que se salvó. Analicemos esto. El que se salvó es Adorno. El que murió fue Benjamin. Benjamin murió por haberse *demorado* en Europa. Por haber

creído que aún quedaban posiciones que defender ahí. Adorno se exilia, no en Nueva York, no en Boston. En Santa Mónica, California. *The sunny* California. ¿Cómo trabajaría aquí su culpa de sobreviviente? Aquí conoció a Schoenberg y empezó su relación con la música dodecafónica. Aquí diseñó, con Horkheimer, la *Dialéctica del Iluminismo*. Creo que la culpa debe haber sido más honda en Adorno porque fue un exiliado de lujo. Porque siguió siendo el aristócrata que era en tanto Europa se desangraba y Benjamin moría en la frontera española. Es difícil interpretar estas cuestiones. Dada la rigidez, la dureza de los juicios de Adorno sobre la condición del sobreviviente creo que aquí está en juego su propio drama. O la ausencia de su propia tragedia. No tenía *ninguna* para serenarse, para borrar su culpa. Debía, entonces, escribir. Su escritura tuvo la virtud de penetrar en el corazón de la tragedia.

Primo Levi dirá: «Existe Auschwitz, no existe Dios». Hans Jonas, uno de los «hijos de Heidegger» según la conceptualización de Richard Wolin, judío y exiliado, escribe: «Tras Auschwitz, podemos afirmar, más decididos que nunca, que una divinidad todopoderosa no sería totalmente buena o sería completamente incomprensible»[668]. Los teólogos, los religiosos pierden la paciencia ante este tipo-de reflexiones. Escuché a un rabino decir, ofuscado: «Estoy harto de escuchar "dónde estaba Dios en Auschwitz"». Creo que tendrá que superar ese hartazgo porque seguirá escuchando esa pregunta mientras viva. Si incurrimos en una culpa piramidal el primer señalado por Auschwitz es Dios. Adorno escribe que Auschwitz condena al ridículo la elaboración de un *sentido* de la inmanencia que irradia de una trascendencia firmemente establecida. Auschwitz niega la trascendencia. Afirma la soledad de la inmanencia Este mundo remite a sí mismo. Remite a su propia inmanencia. Ausch witz niega la existencia de un Dios trascendente que tenga intervención en la historia de los hombres. De hacerlo sería un monstruo. «El te-

rremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana»[669].

El fracaso de la cultura

Busquemos ahondar sobre esta cuestión. ¿Cómo concebir a un Dios que *sabe* que Auschwitz va a producirse y no hace nada por impedirlo? ¿Cómo concebir a un Dios que siempre se ha arrogado a sí mismo las facultades de la omnipotencia, y resulta débil, inútil, para impedir, para amenguar el horror sobre la tierra? Los hombres están condenados a volver sobre sí mismos. La filosofía solo puede concebir una historia inmanente. Como decía Dostoyevski: «La tragedia de los hombres es que están solos sobre la tierra». Tal vez esto pueda leerse, hoy, en un sentido más amplio: esta soledad los arroja a construir una historia plenamente *humana*, una historia en que el horror se explaya a partir de una maldad tan extrema que solo el hombre, abandonado a sí y sin Dios, lleva en su ser. O como diría Dostoyevski: en su corazón. O como diría Iván Karamazov: si estamos solos en la tierra, si no hay Dios, *todo está permitido*. Auschwitz está permitido. Como dirá Adorno: «el infierno real (se preparó) a partir de la maldad humana»[670]. Si la historia es la historia de la crueldad, de la injusticia, del horror, es porque es la historia de los hombres, hecha por ellos, una historia humana, un *humanismo*, el verdadero *humanismo*, el que arrostra que la historia es así, cruel y concentracionaria, porque surge de la maldad de los hombres. El hombre no puede ser el pastor que propone Heidegger: echaría al Ser de su morada, la ocupa-ría él, se apoderaría del lenguaje para dar órdenes y blasfemar contra todo lo trascendente, todo lo sagrado, y se devoraría a las ovejas de ese

campo fértil que pronto dejaría yermo. ¿Pensó Heidegger Auschwitz?

Dejemos de lado la pretensión de que haya dicho algo, la ruptura de su célebre silencio. Preguntemos apenas: ¿pensó Auschwitz? Solo nos lo re-vela la frase en que compara la tecnificación de la agricultura con la tecnificación de los campos de exterminio. Es una línea de pensamiento auténticamente heideggeriana. Se equivocan quienes se ofenden por esa frase. Para Heidegger el arrasamiento de la tierra (la tecnificación que para ello es necesaria) utiliza la misma *ratio* moderna —la que ha olvidado el Ser— que la que utilizan los verdugos de los campos tecnificados de la muerte. Pero solo señaló eso. Eso lo sabe cualquiera. Que el arrasamiento de la naturaleza es paralelo al de los hombres ya está dicho en la *Dialéctica del Iluminismo*. Y aun en muchos textos de Heidegger. ¿Por qué no avanzó más allá? ¿No eran *demasiados* los muertos en los campos? «Una vez más triunfa (escribe Adorno), inefablemente, el motivo dialéctico de la transformación de la cantidad en calidad»[671]. Acaso debió pensar que seis millones de sacrificados era algo distinto al arrasamiento de la agricultura, ya que esa cantidad llevaba *ese* horror a una expresión *cualitativamente* diferenciada. No lo hizo. Qué pena que Heidegger no tuvo el coraje de *pensar* la tragedia y su propia tragedia. Los tesoros que habríamos tenido. En lugar de eso, silencio, soberbia y textos abstrusos, imposibles.

«Con el asesinato administrativo de millones, la muerte se convirtió en algo que nunca había sido de temer así»[672]. Aquí, en Argentina, un par de meses antes del golpe, algunos pensaban permanecer en el país porque esperaban un golpe más, como otros, como tantos que habían sido. Abogados de presos políticos, sobre todo ellos, solían decirnos: «No, esto que se viene es distinto. Nunca ocurrió». «El genocidio (escribe Adorno) es la integración absoluta que se prepara en todas partes donde los hombres son nivelados, pulidos, como se decía en el ejército, hasta que, desviaciones del concepto de su perfecta nulidad, lite-

ralmente se los extermina»[673]. Cita, luego, un *dictum* de Beckett, de *Final de partida*. Beckett dice que «Ya no queda mucho que temer». Es lacerante este *dictum*. Después de Auschwitz, ya no queda mucho que temer. Se ha llegado al extremo. No se puede avanzar más en el horror. Cualquier horror que vuelva a producirse no será (no puede ser) peor que Auschwitz, ergo: ya no queda mucho que temer. Solo la repetición del infierno. Y ya conocemos el infierno. La respuesta a este *dictum* la dará Adorno: habrá de actuar de tal modo que Auschwitz no se repita. Será su imperativo categórico. Lo dice dos páginas más adelante. Habla, aquí, de un nuevo imperativo categórico para los hombres: «orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido»[674]. En seguida, arribamos a uno de sus textos más célebres y de oscura interpretación. El de la cultura, el de la basura. Escribe: «Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. Que pudiera ocurrir en medio de toda una tradición de filosofía, de arte y de ciencias ilustradoras, dice más que solo que ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y cambiarlos (...) Toda la cultura posterior a Auschwitz, junto con su apremiante crítica, es basura (...) Quien aboga por la conservación de una cultura radicalmente culpable y gastada se hace cómplice, mientras que quien rehúsa la cultura fomenta inmediatamente la barbarie como la cual se reveló la cultura»[675].

No necesito decir que el último texto es hermético y ha tenido diversas interpretaciones. Pertenece a las frases que Adorno arroja como desafíos y sin tomarse el trabajo de ilustrarnos sobre ellas. Veamos: «Toda la cultura posterior a Auschwitz es basura». Podríamos, reconociendo el pesimismo de la postura (lo cual no hay por que objetarle a Adorno ante un tema como el de Auschwitz), leer la frase del siguiente modo: Auschwitz ha marcado de tal modo a la civilización y la cultura occidentales que las ha arrojado a un abismo desde el que no hay regreso: *es basura*. Lo peor no es *inminente*. No estamos esperando lo peor. Lo

peor ya ocurrió. Ahora quedan los restos: la basura. Pero la frase contiene otra: la que afirma que la crítica a Auschwitz es «apremiante». ¿Qué cultura, desde qué cultura se hará esa crítica si *toda* cultura es desecho, excrecencia? He aquí una paradoja de difícil solución. Además, Adorno no se detiene ahí: hay una cultura «radicalmente culpable y gastada», esta llevó a Auschwitz. Pero rehusarla es fomentar de inmediato la barbarie. Pero es rehusar la barbarie con la cultura que llevó a ella. No hay salida. Hay que crear una nueva cultura. Sin embargo, Enzo Traverso, por ejemplo, extrae una lección positiva de Auschwitz: «Ahora la menor ofensa a la dignidad del hombre se vuelve intolerable»[676]. Sin embargo, será adecuado establecer que tanto el pesimismo de Adorno como el optimismo de Traverso chocan contra la dureza cruel de la praxis humana. Hacia el final de su libro Traverso establece la siguiente certeza: «Una de las condiciones para la creación de los campos de exterminio es precisamente la monopolización estatal de la violencia, es decir, lo que desde Hobbes a Weber y Elias se consideró uno de los rasgos esenciales del proceso de civilización. *En el Estado encontramos efectivamente el origen de todos los genocidios del siglo* XX»[677]. ¿Cómo se ha protegido el pueblo judío avasallado, masacrado en Auschwitz? Creando el Estado de Israel. Un Estado poderoso que decreta guerras, que incluye la tortura en su texto constitucional, que elimina milicianos y civiles con armas sofisticadas, muchas de las cuales le provee Estados Unidos, su aliado en la guerra que sostiene sin fin en Medio Oriente. El cristianismo de los orígenes pereció no bien se consolidó el poder terrenal de la Iglesia, que llevó a la Inquisi-ción. El Estado de Israel, en un Oriente que busca destruirlo (el líder de Irán lo ha dicho con todas las letras), tiene que matar, tiene que torturar. En 1945 era inimaginable que los judíos pudieran hacer algo así. Que devastaran la humanidad de otros como la suya había sido devastada.

Pero ahora tienen el Estado. Y tienen que luchar contra quienes quieren destruirlos. Y son impiadosos en esa lucha, como lo

son sus enemigos. Israel, el pueblo de Auschwitz, mata desde el Estado, porque ahora lo tiene. ¿Qué otra opción le queda? La diáspora. ¿Otra diáspora no es el riesgo de otro Auschwitz? Habrá, entonces, que aferrarse a ese Estado y pagar el costo que tiene todo Estado: matar. Auschwitz, incluso, es un elemento de consolidación de ese Estado. La opción es: o el Estado de Israel y su defensa a ultranza y la justificación a-crítica de sus procedimientos o Auschwitz. Traverso analiza la actitud del historicismo sionista de integrar Auschwitz en la secuencia histórica de las catástrofes judías; no verlo como elemento de «ruptura civilizatoria», tal como lo hizo la Escuela de Frankfurt. Escribe: «Semejante enfoque consiste en no ver Auschwitz y, a lo largo, "privatizarlo", en apropiárselo como elemento de legitimación política. Ben Gurión nunca comprenderá el alcance del genocidio, en el nacionalsocialismo ve sobre todo la ocasión de una nueva ola migratoria judía hacia Palestina»[678]. Creo que este modo de comportamiento, consciente o no, es inevitable. Cada judío, hoy, en Israel, sentirá la amenaza enemiga como el retorno de lo peor, o como el peligro de que lo peor vuelva a ser. A su vez, si se siente esto, es natural que toda acción bélica judía sea realizada para no sentirlo. El Estado judío ha, en efecto, privatizado Auschwitz como elemento de legitimación política. Es como si el belicismo judío dijera: «Haremos lo que sea necesario para que Auschwitz no se repita». Matarán, pero no quieren volver a temer Auschwitz. Llevan Auschwitz en sus conciencias. En una zona oscura, negada por la necesidad de sobrevivir día a día y hasta de permitirse la felicidad como cualquier ser humano. Pero ahí está. Cuando un soldado judío mata siente (con mayor o menor nivel de conciencia) que lo hace por el imperativo de Adorno (lo conozca o no): que Auschwitz no se repita. Incluso si visualizamos detenidamente la figura del soldado judío, si lo vemos equipado tal como los marines norteamericanos, con ese aspecto de astronautas mortales, de seres invencibles, de máquinas de destrucción, es posible conjeturar que el temor que esa

imagen produce en sus enemigos está diciendo: «Somos lo totalmente distinto del judío que iba con mansedumbre a la cámara de gas». Esa mansedumbre, que algunos le cuestionaron al judío concentracionario, encuentra en el superequipado soldado israelí, una máquina bélica en sí mismo, su contracara absoluta. Ha de funcionar ahí un orgullo secreto (o manifiesto) y poderoso. «No somos los que fuimos. Tengan cuidado con nosotros. Témannos. Porque jamás volveremos a ser mansos».

Por otra parte, todo el planeta está hoy hundido en guerras o a punto de estarlo. Corren el riesgo que enuncia Traverso: «En el Estado encontramos efectivamente el origen de todos los genocidios del siglo XX». Pero los hombres no se desprenderán de los Estados. Así, las guerras continúan. Las torturas continúan. El imperativo adorniano de que Auschwitz no se repita es olvidado y pisoteado día tras día en la historia sucia del siglo XXI

Benjamin: «Tesis sobre filosofía de la historia»

Walter Benjamin, que admiraba el cine, veía en los desfiles nazis de Nuremberg y en los documentales de Leni Riefenstahl los fundamentos de una fascinación estética que el nacionalsocialismo producía en muchos. Sobre todo en los intelectuales. «El régimen hitleriano les parece la encarnación de esperanzas apocalípticas, de impulsos vitalistas e irracionales, como el triunfo simultáneo de la naturaleza y la técnica, de la fuerza y el mito, elementos que les seducen ante el cataclismo de la guerra y el hundimiento del antiguo orden europeo»[679]. Heidegger, sin ir más lejos, se encontraba representado en esa exaltación del «triunfo simultáneo de la naturaleza y la técnica». El film de

Riefenstahl, *El triunfo de la voluntad*, utilizaba la palabra de la obra de Nietzsche que el nazismo había privilegiado, *La voluntad de poder*, y sus encuadres daban a todos el aire de héroes wagnerianos. Los uniformes de guerra nazis, los cascos y, más que nada, esos sacones de cuero que usaban sus altos oficiales, más la calavera incrustada en la gorra militar de los SS le otorgaban un *glamour* bélico y macabro a los guerreros de Hitler. La música de Wagner, los aforismos de Nietzsche, el uso incesante de la radio, la oratoria desbordada del Führer, sus manos (que Heidegger admiraba), las banderas, el rojo sobre el blanco y la cruz gamada en el centro, todo eso fue para muchos irresistible. Para otros fueron las imágenes que habrían de poblar sus pesadillas durante los muchos o pocos días que habrían de vivir. Pero el ropaje era poderoso. Había que salir del horizonte de la burguesía liberal, del mediocre parlamentarismo sin caer en las garras de Moscú. La «Revolución Conservadora» debía lucir como ninguna. Walter Benjamin llamaría a todo este aquelarre «estetización de la vida política».

Según ya dijimos (y según muchos saben porque su muerte, la de Benjamin, se ha convertido en un símbolo del dolor, del hombre que no puede escapar a su tragedia, al horror que por fin fatalmente lo alcanza), Benjamin se suicida el 26 de septiembre de 1940 en Portbou. Queda, de este modo, como el que presintió la catástrofe de Auschwitz y como su primera víctima. Nosotros vamos a concentrarnos en su obra teórica más relevante, más hermética, más judeo-mesiánica, más marxista, más antifascista, más personal. Está escrita en un estilo alegórico y teológico. Está escrita en un momento de desesperación, en 1940, cuando esas posiciones que aún restaban defender en Europa (según Benjamin le dijera a Adorno) ya no existían. Cuando era inminente la «solución final». Cuando los ejércitos hitlerianos lo ocupaban todo y parecían incontenibles, como la derrota. Son las *Tesis de filosofía de la historia*. En Munich, en 1921, Benjamin compra un cuadro del expresionista suizo Paul Klee. Se llama

Angelus Novas. El cuadro se convierte en referencia de varios de sus escritos. Tiene el poder de fascinarlo y esa fascinación no es extática, como si Benjamin se dedicara a entregarse mansamente a la belleza indescifrable del cuadro de Klee y quedara, en ese éxtasis, paralizado. No: desde *Origen del drama barroco alemán* hasta sus casi enigmáticas *Tesis* de 1940, el *Angelus Novus* alienta la obra de Benjamin, le entrega belleza y densidad. En cierto momento, pierde el cuadro, lo encuentra luego, en su exilio en París, en 1935, y en 1940 llega a las manos de Georges Bataille, aquí la guerra persevera en extraviarlo para siempre, pero por fin llega a manos de Adorno. Actualmente, sin que exista el hombre que lo leyó más hondamente que nadie, se exhibe en el Israel Museum de Jerusalén.

Las Tesis de filosofía de la historia pueden ser interpretadas como el testamento espiritual de Benjamin. O como un poderoso legado para los estudiosos de la historia, y de la filosofía. La crítica a la modernidad que entregan fue aprovechada por los filósofos posmodernos, quienes intentaron apoderarse de Benjamin y hacer de él un enemigo del marxismo. Sin embargo, Benjamin se presenta como un materialista histórico en las *Tesis* y su crítica a la modernidad está hecha desde esta filosofía de la que nunca renegó.

Vamos a partir de la más célebre de ellas —la tesis IX—, la que se centra en la figura del ángel de la historia. Si la develamos con cierta adecuación (no se puede aquí establecer una sola lectura) nos volcaremos con mayores medios comprensivos sobre las otras. Escribe Benjamin: «Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava su mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a los pies»[680]. La visión de Benja-

min abre una nueva lectura de la historia. Es posible (o acaso sea posible argumentar no contra sino sobre ella) que esté excesivamente *situada*. ¿Hay alguna lectura de la historia que no lo esté? La de Benjamin está trágicamente situada. La catástrofe que lee *en* la historia se está desplegando *ante* sus ojos. No tiene que ir a buscarla al pasado. Está sucediendo *ahora*. Esta *presencia* de la catástrofe, este avance del Apocalipsis, condiciona, y no podría ocurrir de otro modo, la lectura de Benjamin. Queda de lado, así, toda lectura progresiva de la historia. La noción de Progreso típica de la modernidad, de la filosofía de las Luces, cae, es herida de muerte. Cae, también, la dialéctica. No sé si esto se ha visto con exhaustividad. Pero creo que la «cadena de acontecimientos» que Benjamin menciona es la teleología hegeliano-marxista. Dejemos de lado a los posmodernos. Buscaban agua para un molino que no es el mío y ya no están casi a la vista. No vamos a dejar de ver ciertas cosas por no «darles armas». No se filosofa así. Lo cierto es que cualquier interpretación se quedaría corta o escuálida o excesivamente prudente si no viera la dirección poderosa que lleva la reflexión de Benjamin. Se podrá decir que se refiere al historicismo. Se podrá decir, respondiendo, que no resulta tan fácil desgajar de ahí a Hegel y su más que aventajado discípulo Marx. Algo que no significa minusvalorarlos porque *Benjamin es su discípulo*. Piensa así porque es marxista. Porque le da nueva vida al marxismo. (*Nota*: Supongo que no se me perdonará esta afirmación: que Benjamin da nueva vida al marxismo criticando el teleologismo hegeliano-marxista. De hecho, en los trabajos de Reyes Mate y Michael Löwy sobre Benjamin no se considera atacada la dialéctica. En Löwy era de esperarlo. Reyes Mate aplica la crítica de Benjamin al progreso solo a las filosofías burguesas de la modernidad. También, desde luego, al marxismo positivista o dogmático. Pero ninguno de los dos señala lo siguiente: el cuestionamiento de Benjamin es al progreso dialéctico tal como aparece en Hegel y luego en Marx. Es-te cuestionamiento, además, encaja con el de la Escuela de Frankfurt,

que, o lo hace, o su tarea, que es pensar Auschwitz, no tiene sentido. O Auschwitz cuestiona la racionalidad dialéctica hegeliana o no cuestiona nada nuevo, ya que la idea historicista del progreso estaba seriamente deteriorada cuando Benjamin escribe sus *Tesis*. En suma, si las *Tesis* tienen que ser auténticamente transgresoras, y lo son, una de sus principales acusadas, ahí, bien visible en el banquito de los responsables, es la teleología de la historia. Su encadenamiento dialéctico).

Dialéctica y catástrofe

Nosotros, con el ángel de la historia, hemos dado vuelta nuestra cara hacia el pasado. Nosotros, constituidos por la filosofía de la historia gigantesca de Hegel, vemos en ese pasado una «cadena de acontecimientos». (Aquí la traducción de Murena me incomoda porque la palabra «acontecimiento» tiene hoy resonancias que no tiene en Benjamin. Preferiría reemplazarla por la palabra «hechos»). Vemos en el pasado una cadena de hechos. Esa *cadena* que nosotros vemos es la que entrega la racionalidad de los hechos. Los hechos no son contingentes, son necesarios. Lo son porque hay en ellos, en su inmanencia, una necesariedad. Esa necesariedad es lo que llamamos: *teleología*. Los hechos, internamente, se dirigen hacia un fin. Este desarrollo de la historia, esta teleología de la historia implica su honda racionalidad. A esa racionalidad le llamamos *Dialéctica histórica*. Es lo que nosotros, formados en Hegel, formados en Marx (como Benjamin), vemos en ese pasado. El ángel de la historia, lejos de ver una *cadena de hechos*, ve una *catástrofe única*. Lo que para la racionalidad dialéctica de la historia eran hechos inmanentes y necesarios, para el ángel son ruinas, una ruina sobre otra ruina. Desa-

rrollemos aquí un tema sustancial de la Escuela de Frankfurt: *¿de qué puede ser superación Auschwitz*? Esta es la gran pregunta que desarma toda interpretación racional de la historia. Nosotros, como argentinos, podemos también formularla desde la experiencia de nuestro Reich. También fue para nosotros una «ruptura civilizatoria». ¿Cómo interpretar este concepto? Recordemos los tres momentos de la dialéctica hegeliana. Un primer momento de afirmación plena al que Hegel llama en sí o universal abstracto. Un segundo momento de particularidad que niega al primero. A este momento Hegel lo llama particular negativo o para sí. Y un tercer momento que niega al segundo pero lo conserva (conserva a los dos primeros) superándolos y llevándolos hacia un tercer momento en que los concilia. Este es el momento del en sí-para sí o el universal concreto. Este concepto de superar conservando fue largamente idolatrado por los hegelianos y por los marxistas hegelianos. Es, diría, el alma de la dialéctica. Es el *aufhebung* de Hegel. El movimiento dialéctico llega a su conciliación final *sin perder nada en el camino* porque lo que supera a la vez lo conserva en tanto negado y lo lleva hacia la síntesis final, hacia la conciliación dialéctica. Precisamente el concepto de *dialéctica negativa* que elabora Adorno tiene que ver con la crítica al *aufhebung*. La dialéctica negativa no tiene *aufhebung*. Permanece en la negación, sin superar-conservando. El mantener siempre activa la negatividad le permite a la dialéctica *no conciliar*. No cerrar nunca. No detenerse. La pregunta de los frankfurtianos es: ¿de qué podría ser *superación* Auschwitz? Hegel no vacilaría en responder que Auschwitz es un momento más de la dialéctica histórica. Que el mal es el motor de la historia en tanto lo es lo negativo. Que el espíritu no se asusta ante la muerte, etc. Recuerden: «el dolor, la paciencia, el trabajo de lo negativo». No, dicen los frankfurtenses. Auschwitz no puede ser un elemento de una cadena de hechos. *Auschwitz es una catástrofe civilizatoria.* Una ruptura *civilizatoria.* Eso es lo que ve el ángel de Benjamin: una catástrofe única. ¿Qué quiere hacer?

Detenerse y despertar a los muertos. Es urgente despertar a los muertos porque si triunfan los que están triunfando (en Benjamin: los ejércitos del fascismo) la interpretación final del pasado la darán ellos, los victoriosos, y entonces los muertos serán olvidados o serán vistos desde la visión de los verdugos. También nosotros planteamos eso en la Argentina: mantener viva la memoria, luchar por ella para que la visión del pasado no hiera a los muertos, no los niegue, no los injurie. Porque si triunfan sus verdugos será así: serán culpables. Serán lo que los verdugos digan de ellos. De nuestras víctimas del terror de Es-lado dirán: marxistas apátridas y subversivos.

La Tesis IX concluye así: «Pero una tormenta desciende del Paraíso *y* se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso»[681]. Texto hermético. Pero puede abordarse. El ángel de Benjamin no puede plegar sus alas.

La tempestad lo arrastra hacia el futuro, pero el ángel le da las espaldas. Se niega al futuro, su mirada se dirige hacia el pasado. En el pasado tiene más cosas que salvar que en ese futuro en el que no confía. ¿Qué tiene que salvar el ángel? La memoria de los vencidos.

Aún existen quienes creen en el progreso y creen que el progreso, por su dinámica incontenible, derrotará al fascismo. Benjamin afirma que la suerte del fascismo depende de que aún se lo combate a partir de es-ta fe en el futuro como «ley histórica». Se refiere a los socialdemócratas.

El estupor los domina: ¿cómo es posible que «estas cosas» (el fascismo) sucedan aún en el siglo XX[682]? Esta creencia, desatinada, en un avance de la historia hacia un futuro, esta creencia en una «corriente de la historia» ha corrompido a la clase obrera alemana. Creía, ella, nadar «a favor de la corriente». ¿Qué corriente? No hay una corriente porque no hay un *sentido* de la

historia. ¿No podemos nosotros, azorados habitantes del siglo XXI, sentir a Benjamin como nuestro contemporáneo? ¿Alguno de ustedes cree hoy en un sentido de la historia? ¿No vemos, por el contrario, fuerzas dispares, poderes diferenciados que chocan en medio de una racionalidad destructiva y creciente que amenaza no ya solo a los hombres sino al planeta mismo? Que la historia no tenga un sentido significa que no tiene una *interioridad dialéctica*. No digo que la dialéctica no nos sea imprescindible para analizar ciertos conflictos. Pero como lógica del desarrollo histórico está muerta. Era una metafísica de la historia. La historia puede comprenderse desde el desborde nietzscheano de potencias y pulsiones enfrentadas. No significa esto que se quiebre y solo tenga discontinuidades. (¿Necesito aclarar que estoy en contra de toda esa charla del fragmentarismo posmoderno, de la apoteosis del «dialecto», de la apología de las pequeñas historias?) La continuidad de muchos hechos históricos es incuestionable. Lo cuestionable es el *sentido interno* de la historia. ¿Dónde está el sujeto sustancial hegeliano? ¿Dónde está el sujeto marxista enterrador de la burguesía? Benjamin refuta, en sus herméticas tesis, estas posturas que plantean una necesariedad dialéctica *universal*. ¿Es posible hoy, con la trágica irrupción del Islam en la historia de Occidente, hablar de un desarrollo histórico dialéctico, universal y necesario? Hay un componente de azar, de locura, de riesgo, de apocalipsis inminente que no tiene relación alguna con la cadena de hechos que creíamos ver y que el ángel de la historia, en Benjamin, no ve.

Continuaremos con Benjamin. Y luego: Sartre.

Clase 31

Sartre

Convendrá recordar que nuestra primera clase llevaba por título *Descartes, el sujeto capitalista*, algo que, sin opacidad alguna, decía que el sujeto del que trata la filosofía es el sujeto europeo. Ese sujeto surgió con Descartes como expresión de la empresa globalizadora del capitalismo que se inicia con la conquista de América y se despliega en Kant, como filósofo del Iluminismo; en Hegel, como filósofo de la Revolución Francesa; en Marx, como filósofo del proletariado europeo; en Nietzsche, como filósofo de la voluntad de poder alemana, y en Heidegger, como filósofo de esa efectiva expansión por medio del nacionalsocialismo. En este encuadre de trabajo hay infinitas determinaciones internas. Marx, Nietzsche y Freud son pensadores conflictivos con las modalidades que establece la *ratio* europea. Sobre todo, para mí, Marx, ya que se t rata de un pensador que machaca sobre las injusticias sociales, la expoliación, la humillación de los hombres. Pero sus escritos sobre la cuestión colonial abogan claramente por la *necesariedad* de la expansión burguesa, del sujeto burgués: donde *entra* el sujeto burgués entran la racionalidad, el progreso, las modernas relaciones de producción capitalista y, finalmente, la revolución.

Los pensadores de la Escuela de Frankfurt asisten a una crisis criminal de la racionalidad burguesa. Son testigos, desesperados en el caso de Benjamin (y sin salvación), de una verdad irrefutable: *el progreso mata*. La razón burguesa asesina. Más aún si se realiza a través de un Estado alemán organizado *racionalmente*

para la muerte. Son, así, *testigos*. Denuncian la criminalidad de esa razón y buscan salir de ella. Sartre también verá la criminalidad del sujeto europeo: «El europeo se ha hecho a sí mismo creando esclavos y monstruos» (cito de memoria). Pero el pa-so que da es el de poner el sujeto en las colonias. Habla desde ahí. El Prólogo al libro de Fanon se dirige a la razón burguesa desde el punto de vista de los colonizados. Sartre es un europeo que se esfuerza por mirar desde ahí. Podríamos decir: nadie descentró tanto al sujeto, lo llevó a Argelia. Los posestructuralistas —al margen del talento de algunos— terminan triunfando en las academias norteamericanas. Denuncian, pienso en Foucault, los aspectos represivos del poder burgués. Y los posmodernos entregan a la *ratio* capitalista todo un arsenal, basado en Heidegger y Nietzsche, para destrozar al marxismo, afianzando conceptualmente la caída del Muro de Berlín. Pronto los barre la *globalización* del Imperio bélico-comunicacional y hoy tenemos a la racionalidad burguesa en uno de sus momentos más guerreros y más destructivos. El neoliberalismo mata cada año a once millones de niños. Esos niños mueren de hambre. El genocidio no lo comete *nadie*. Es parte de la estructura globalizada de la razón instrumental. ¿Qué haría Benjamin si viera este *escándalo*? ¿Qué haría su *Angelus Novus*? ¿Dónde estaría hoy Benjamin? Busquen el sector judío más duro con la política del Estado de Israel, busquen a los judíos que recuerdan el dolor, que lo llevan en el alma, a los que saben qué es sufrir porque sufrieron, entre esos estaría Benjamin.

Importa señalar que la crítica a la modernidad (que para muchos estudiantes de Buenos Aires fue el preludio de su entrega fervorosa a los artilugios del posmodernismo) es una crítica que el sujeto europeo le hace al sujeto europeo. Que esa modernidad es la modernidad europea, la modernidad burguesa, la modernidad del capitalismo que arrasó a la periferia y se consolidó en el centro. Esa modernidad se explayó en nuestro país. Somos hijos de la modernidad europea. Somos hijos de la razón iluminista.

También entre nosotros se dio una dialéctica del Iluminismo. La razón iluminista, bajo cuyas luces se hizo la Revolución de Mayo, llevó a la ESMA. No podía ocurrir de otro modo. Más mal que bien, la oligarquía argentina (aquí la burguesía fue una clase subordinada a la oligarquía de los ganados y las mieses) incorporó la racionalidad burguesa, la *ratio* de la modernidad europea y con ella *hizo* el país: Sarmiento (que fue un titán, un personaje desmedido, genial, educador y asesino a la vez) y Mitre, un poeta y un militar mediocre, hicieron el país trayendo a la pampa las luces de Europa. ¿Qué racionalidad creen ustedes que trajeron? La de la modernidad capitalista, pero en su forma dependiente: una mala copia y una actitud histórica de boba admiración. La oligarquía, luego, se dedicó a *gozar* el país, no a *hacerlo*. Nuestra oligarquía fue el Amo hegeliano. Pero eso fuimos: una expresión lateral, periférica de la razón iluminista. Llegamos, así, a las cumbres del horror. La ESMA fue tan instrumental, tecnificada y cruel como Auschwitz. Primo Levi dice que tuvimos suerte en no tener un loco como Hitler y apenas un magro católico como Videla. Un Hitler, argumenta, con su locura incontrolable, habría matado millones. No es necesario. Con los que mató la Junta alcanza y sobra, desdichadamente: la ESMA es nuestro Auschwitz, fruto de la modernidad capitalista, de la razón instrumental y de la instrumentalidad de la tortura que nuestros militares aprendieron de los paracaidistas que en Argelia defendieron el orgullo de esa gran nación de la cultura europea que es Francia y de otro país, del gran imperio burgués-capitalista, les llegó la autorización de hacerlo, dada por medio de un judío, Henry Kissinger, que Hitler habría eliminado, pero que, aquí, aconsejando a nuestros genocidas, cumplía el mismo papel histórico que Hitler: frenar al comunismo. ¿No es compleja la condición humana? Kissinger es un hombre. Walter Benjamin es un hombre. Sin embargo, hay un abismo que los separa. Todos los hombres forman parte de la «condición humana», pero no hay una sola clase de hombres. Hay, *esencialmente*, dos: los asesinos

y los no-asesinos. Esto lo dijo León Rozitchner en un texto admirable. Están los que matan y los que no pueden matar, los que nunca matarían. Están los Henry Kissinger (que no matan directamente, sino que son «asesinos de escritorio», frase de Adorno) y están los Walter Benjamin.

Benjamin y el *Aufhebung* hegeliano

Propongo revisar un aspecto de Hegel que irrita particularmente a Benjamin. Ese Júpiter Olímpico razona desde su trono en la Universidad de Berlín y arroja su mirada hacia un pasado que, si algún sentido tendrá, lo tendrá por formar parte de su filosofía, que no dejará nada, nada que no sea una mera contingencia, sin incluir en el devenir necesario de la razón histórica. Es cierto: Hegel justificó el dolor como pocos lo han hecho. No es menos cierto que toda *justificación* del dolor, todo aquello que pueda entregarle un *sentido*, lo mitiga. Los hombres viven buscando respuestas a sus preguntas y las más frecuentes son por qué sufrimos, por qué perdemos a nuestros seres queridos, por qué molimos. Escribe Hegel: «Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar»[683]. Pero Hegel es quien ofrece uno de los paliativos más poderosos que los hombres han tenido contra el dolor. No es arduo advertir que contra él y contra esa *teodicea racionalista* que es su filosofía se alzan las *Tesis* de Benjamin. Mientras se integren en una filosofía o en una fe capaz de en-

contrar una *justificación* para cada injusticia, para cada sufrimiento y para todas las muertes, violentas o no, los hombres aceptarán el dolor, o estarán más capacitados para hacerlo. La *teodicea de la razón hegeliana* le dice a cada mísero individuo que su vida tiene un *sentido* en el autodesarrollo de la razón histórica. Que el Saber Absoluto o la Idea lo integrará todo y todo habrá tenido una razón de ser; sobre todo si forma parte, precisamente, de una teodicea racional. En un plano edificante podríamos decir que Hegel ha sido más piadoso con los hombres que Benjamin. También que estuvo del lado del Poder, no del lado de las víctimas. Eso le ayudó a ofrecer una justificación absoluta de todo lo real. Para Benjamin, por el contrario, lo real es la figura indetenible, invencible del Anticristo. Solo trata de salvar la memoria de los muertos.

El ángel de la historia, el que ve horrorizado el paisaje de ruinas *insensatas* que es la historia de los hombres, «quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado»[684]. Despertar a los muertos es despertar a las víctimas. Recomponer lo despedazado es construir algo nuevo con las ruinas. Pero *el ángel es débil ante la historia, ante el progreso.* No puede alterar el pasado de horrores ni puede impedir que esa historia que los produjo siga adelante, siga progresando. Porque esa historia *es* el progreso. «Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso»[685]. La responsabilidad es de los hombres. *El ángel se espanta de lo que los hombres han hecho.* Fueron expulsados del Paraíso por una tormenta tal como la que ahora se abate sobre el ángel. Benjamin dice que esa tormenta es el progreso. Lo es porque es la tormenta de los hombres. Es la misma tormenta que los expulsó y es la tormenta dentro de la cual siguen adelante: esa tormenta es el progreso. El ángel le da la es-

palda porque sabe de su tránsito catastrófico, pero el progreso, la tempestad, le impide plegar sus alas. El ángel de la historia es derrotado por los hombres del progreso. El ángel de la historia solo puede mirar la catástrofe, no evitarla ni repararla.

Benjamin mezcla en su texto marxismo y mesianismo judío. «El Mesías viene no solo como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo»[686]. El Anticristo es el fascismo. Sobre el Mesías retornaremos más adelante. Estamos en la Tesis VI: «Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "como verdaderamente ha sido"»[687]. Pero ¿cómo ha sido el pasado? Busquemos apoyo. Esto lo trata bien Reyes Mate: «¿De qué pasado hablamos? Hay dos tipos de pasado: uno que está presente en el presente y otro que está ausente en el presente. El pasado vencedor sobrevive al tiempo ya que el presente se considera su heredero. El pasado vencido, por el contrario, desaparece de la historia que inaugura ese acontecimiento en el que es vencido (...) La memoria tiene que ver con el pasado ausente, el de los vencidos»[688]. La memoria de los que viven es lo único que tiende una mano hacia el pasado en busca de los vencidos. No todos lo hacen. Los que buscan salvar a los muertos son los *compañeros* de los muertos. Los que hoy comparten su causa o, sin compartirla, respetan la pasión con que ellos vivieron, sufrieron y murieron. La historia tiene que ser la historia de las víctimas. Pongo (otra vez) un ejemplo nuestro. Muchos adhieren a los derechos humanos y respetan la memoria de los desaparecidos y, también, se esmeran en aclarar que no comparten sus ideas. No sabemos, en principio, las ideas de *todos* los desaparecidos. Hay algo más hondo que los hermana. Todos los desaparecidos —es lo que suelo decir— son mis compañeros. Son mis compañeros desaparecidos. Son mis víctimas. No me importa qué ideología tenía cada uno de ellos, por qué ideas murió. *Ninguno de ellos merecía morir así.* Todos merecían un juicio que ni por asomo tuvieron, ya que la Junta, convencida en esto desde el inicio, no iba a fusilar públicamente. Su trabajo genocida era tan desmesu-

rado que solo bajo las sombras, bajo el oculta-miento podía realizarse. De este modo, benjaminianamente, las víctimas de nuestra catástrofe son nuestras víctimas. Lo complejo, en nuestra difícil sociedad, es que esas víctimas son consideradas, para alivio de los sobrevivientes, *culpables*. Nadie duda de la inocencia de los judíos. De aquí que la Shoah tenga un repudio unánime. Todos dudan de la inocencia de los desaparecidos argentinos: ¿no eran acaso guerrilleros, o adherían a la lucha armada? ¿No se la buscaron? O la expresión que más surge: ¿no habían hecho, todos, *algo*? Esto alivia al sobreviviente de la catástrofe argentina. Lo ayuda a olvidar. A enterrar el pasado.

El mesianismo judío

Seguimos con la Tesis VI: «El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a aquellos que reciben tal patrimonio. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de ser convertidos en instrumento de la clase dominante»[689]. La clase dominante es la clase del progresó. Si hay clase dominante tiene que haber clase dominada. ¿Qué papel juega la clase dominada en la historia como catástrofe? No es ella, como en Marx, la que habrá de redimir a la historia. No hay teleologismo redentor en Benjamin. ¿La clase dominada se integra a la lógica de la historia como progreso? ¿O forma parte de las víctimas por su condición de clase expoliada, sumergida por la dominante? El marxismo de Benjamin, creo (o, tal vez, estoy seguro), no se había debilitado tanto como para no apostar a la segunda posibilidad. El siguiente texto, el que cierra la Tesis VI, lo hemos visto: «Solo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza *aquel* historiador traspasado por la idea de que *ni siquiera los muertos*

estarán a salvo del enemigo si este vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer»[690]. Lo que se juega aquí es la *verdad* sobre el pasado. Si buscamos ayuda en Nietzsche y, más exactamente, en Nietzsche leído por Foucault, recordaremos que la *verdad* es una conquista del *poder*. Si el enemigo gana hará de nuestros muertos lo que quiera hacer: injuriarlos, darle los nombres y calificativos que desee, arrojar sobre ellos una *interpretación final*. Y este enemigo, sabe Benjamin, no ha dejado de vencer. La esperanza histórica que no tuvo, la tiene hoy Löwy: «La verdadera historia universal, fundada sobre la rememoración de las víctimas sin excepción —el equivalente profano de la resurrección de los muertos—, solo será posible en la futura sociedad sin clases»[691]. Confieso que me gustaría creer algo así. No puedo. Puedo, sí, entusiasmarme, y los invito a que lo hagan, con el inicio de la Tesis XII: «El sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que combate»[692]. Tenemos aquí un ramalazo epistemológico. Tenemos al *sujeto*. El sujeto que combate. El sujeto de la praxis. Este, sí, es el sujeto marxista, no el de la sociedad sin clases prometida y asegurada. ¿O no dijo Benjamin que nada había perjudicado tanto a la clase obrera alemana como creer que nadaba a favor de la corriente? *No hay corriente*. Un marxismo sin teleología y con praxis del sujeto libre: esto es hoy posible. El modelo siguen siendo las jornadas de la Comuna. O la frase de Marx en el capítulo de la mercancía: «Las mercancías no van solas al mercado». Las tienen que llevar los agentes prácticos que *hacen y son hechos* por la historia. O lo que Sartre les dirá a los posestructuralistas durante las jornadas del 68: «Las estructuras no salen a la calle». Voy a la Tesis VII. Tiene una frase que muchos se empeñan en comprender mal: «No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie»[693]. Si la historia, en la forma de progreso, es la de la racionalidad instrumental encarnada en la *cultura burguesa del dominador*, todo documento que este progreso produzca es un documento que lleva a la barbarie. Así, todo documento de cultura es un documento

de barbarie. Los documentos que se imponen son los de las clases dominantes, que tienen las imprentas, los diarios, los libros, todas las formas posibles de dar forma a la *cultura*. Esa cultura es la cultura del progreso, la que ha amontonado ruina sobre ruina, la que el ángel de la historia mira pasmado. ¿Qué documento podría producir *esa* cultura que no fuera, simultáneamente, un documento de barbarie? Voy a la Tesis XIII: Benjamin propone una nueva concepción del tiempo histórico. ¿Qué *temporalidad* requiere la idea de progreso? Requiere un tiempo homogéneo y vacío al que colmar, desarrollándose en él. Hay que criticar esta idea del tiempo. Y en esa crítica estará «la base de la crítica de la idea de progreso como tal»[694]. Otra temporalidad. No un tiempo vacío y homogéneo: el tiempo del progreso, el tiempo lineal, indetenible y creciente, lanzado hacia el futuro. ¿Qué oponerle? El mesianismo judío. Este marxista lúcido, tramado por la tragedia y la imposibilidad de dejar de pensar acude a su otra vertiente: el judaísmo: «el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías»[695]. El Mesías no viene al final. El Mesías encuentra hendijas en la historia. Por ellas se acerca a los hombres. Así, de un modo original y, sin duda, fascinante, Benjamin acude a la tradición del mesianismo judío y logra «una sorprendente y explosiva ruptura del tiempo histórico»[696]. El mesianismo trata de «un estallido de la historia, de un giro sorprendente que quiebra la marcha de las cosas»[697]. Para Benjamin, el mesianismo es una forma de pensar la historia lejos del teleologismo cristiano (Reino de Dios), del teleologismo hegeliano (autorrealización de la Idea) o del teleologismo marxista (sociedad sin clases hecha posible por la lucha revolucionaria del proletariado). O del teleologismo positivista del Progreso: la marcha incontenible hacia un horizonte de bienestar y de solución de las necesidades de todos dentro del orden del capitalismo. «El sentido de la Historia no se devela, para Benjamin, en el proceso de su evolución, sino

en las rupturas de su continuidad aparente, en sus fallos y sus accidentes, allá donde el repentino surgimiento de lo imprevisible viene a interrumpir su curso y revela así, en un relámpago, un fragmento de verdad original (...) Experiencia fulgurante en la que el tiempo se desintegra y se realiza a la vez»[698]. Más adelante, Forster, escribe: «La historia aparecía, en Benjamin, como el gran escenario del mal, como el terrible sitio donde se consumaba la opresión; pero también era el único lugar en que podía combatirse en nombre de los vencidos de ayer. Esta interpretación venía directamente del judaísmo»[699]. De acuerdo. Pero Benjamin es un marxista y su originalidad honda está en esa fusión entre mesianismo y lucha de clases. Lo que le da el mesianismo a Benjamin es la certeza de la discontinuidad histórica. Pero esta discontinuidad es posible por la ruptura que lo mesiánico introduce. Lo mesiánico es «lo absolutamente inesperado»[700]. Hay, también, en Buber, judío como Benjamin, esta percepción de «endijas en la historia». Momentos en que lo absoluto aparece y un instante se torna eterno. Porque el Mesías no está al final. No «tironea» a los hombres hacia ninguno de los Reinos que se le han prometido. Los acompaña y suele sorprenderlos con intempestivas, fugaces apariciones que rompen el *continuum* de la historia. De todos modos —y esto corre por nuestra cuenta— es arduo creer que el Mesías estuvo en Auschwitz. Que hubo hendijas. Que hubo rupturas del tiempo homogéneo por las cuales lo sagrado, lo mesiánico llegó a los condenados. Salvo que el mesianismo judío necesite creerlo así.

Walter Benjamin nos dejó a los cuarenta y ocho años. Al día siguiente de su muerte la frontera española se abrió: pudo haberse salvado, emigrar y seguir pensando, escribiendo. Adorno y Horkheimer escribieron su *Dialéctica del Iluminismo* a partir de las *Tesis*. Adorno regresó a Alemania. En 1969 dio una conferencia importante: *La educación después de Auschwitz*. La traté en mis *Escritos imprudentes I*. No siento por Adorno lo mismo que por Benjamin. Uno, el exiliado de lujo. El otro, la víctima. En

1968, unos estudiantes alemanes inflamados por las vehemencias del Mayo francés, tomaron el aula en que Adorno daba su clase. En medio de un gran jolgorio, de un desborde juvenil de consignas y puños alzados, una jovencita abrió su blusa y exhibió sus tetas revolucionarias. Adorno llamó a la policía. Sus últimos escritos fueron sobre música dodecafónica. Imagino otro destino para Benjamin si hubiera cruzado la frontera de Portbou.

Terminamos aquí con la Escuela de Frankfurt.

Lateralidad: Sobre los teclados mudos

Quisiera escribir alguna vez un libro sobre Benjamin. No con la osadía de añadir algo nuevo, sino por el placer de ahondar aún más, mucho más, en su vida y su pensamiento. Tenía la cara de un judío sencillo, bondadoso y reflexivo. Hay algunos así. Pocos, pero le dan un sentido a la condición humana. Podemos conjeturar —a propósito de este *sentido* que tanto atormentó a Benjamin al punto de pensar la historia como catástrofe— que esa pintura de Klee que tanto amó, que tanto despertó su impulso reflexivo, filosófico, era parte de algo que testimonia a favor de la condición humana, de los hombres o de la historia. Porque la pintura de Klee también es parte de la historia. Creo que la «cultura» que Benjamin asimila a la «barbarie» es la cultura de los que hacen la historia en la modalidad del «progreso», creo (y me acerco aquí a la interpretación de Löwy que, en muchos puntos, comparto) que es la «cultura» de las clases dominantes. Pero están los que hacen el arte, el gran arte que nada tiene que ver con el progreso, y puede arrancarnos del pesimismo. De la condición humana forman parte los pilotos de la Luftwaffe, que

bombarderon Guernica, y Picasso que la pintó destruida. Auschwitz nos lleva a pensar que si una divinidad existiera o nada tendría que ver con la historia o sería despiadada. Auschwitz nos lleva a penar en la crueldad de los hombres, en su impiedad: los *despiadados* son ellos. ¿Qué le oponemos a eso? El artel Si algo redimirá las catástrofes que el hombre ha cometido a lo largo de la historia serán las obras de arte con que las acompañó. Bien, no digo más obviedades. Uno se sien-te algo tonto cuando dice estas cosas. De modo que en seguida sale de ellas con una ironía, un sarcasmo. Por ejemplo, imaginen un juego: ¿cuántos muertos redime un Rembrandt? ¿Cuántas ciudades arrasadas redime la sonata en si menor de Liszt? ¿Cuántos guillotinados redime un Velázquez, una sonata de Schubert, el *Fausto* de Goethe? Sin embargo, no puedo mentirles: creo que hay algo de sagrado en ciertos momentos de la historia humana. Esas hendijas por las que Benjamin sentía la presencia del Mesías, esa presencia que quebraba el *continuum* de la historia.

Mencioné la sonata en si menor de Liszt. Si para algo se inventó el piano fue para que Liszt compusiera esa sonata. (Acaso sería atinado añadir: y para que Martha Argerich la tocara, sobre todo en su versión de 1971). En una novela desatinadamente compleja que escribí en 1990 mencionaba varias veces la sonata de Liszt. Cierto día, recibo un pequeño sobre. Era un envío del pianista Miguel Ángel Estrella. Había leído mi novela y me enviaba *su* versión de la monumental sonata. Era excelente. Recordé, entonces, un par de cosas que le pasaron a Estrella. Lo metieron preso por «subversivo» en el penal «Libertad», en Uruguay. Como sabían que era un dotado pianista le picanearon minuciosamente las manos. Después lo arrojaron en una celda. Estrella, de a poco, no sé cómo pero sé que lo hizo, se construyó un teclado mudo. Y siguió practicando. Creo que Camus cuenta algo similar en *El hombre rebelde*. Y dice: mientras estas cosas sucedan, mientras un pianista torturado en un campo de concentración se

construya un teclado mudo y siga practicando su arte, la existencia humana tendrá un sentido.

Pasemos a Sartre.

Clase 32

Sartre y la fenomenología

David Viñas, que encarna entre nosotros eso que suele llamarse «intelectual sartreano», escribió, acerca de su insoslayable maestro, unos *Apuntes para una apología*. Primero, era muy joven, supo de Sartre por medio de una tía que decía haber leído una novela llamada *El vómito*. Se refería a *La náusea*. Luego, trabajando como corrector en Losada, conoció a Guillermo de Torre, «lamentablemente, inevitablemente cuñado de Borges». Guillermo de Torre era sordo. «Tanto que cuando se planteó el problema del título de la obra *La puta respetuosa* él propuso puntos suspensivos». El tercer episodio sartreano fue el más intenso y perdurable de todos. «Fue una demencia —digamos así— de tipo periodístico que se llamó *Contorno* y que procuraba una doble polémica con la tradición liberal —representada por *La Nación* y *Sur*— y con el populismo del poder peronista. De esa colección de jóvenes contornistas —Alcalde, Sebreli, Correas—, el más fervoroso sartreano era Oscar Masotta. El chiste era que a Masotta lo habían descubierto tironeando de los ojos para hacerse bizco». El chiste, hoy, hay que aclararlo. Uno de los ojos de Sartre se ha ladeado irrefutablemente. El autor de *La náusea* es bizco. Masotta —supongo que esto es lo que buscaba— no solo quería verse como él, sino recibir los fluidos de su genio logrando que uno de sus ojos se desviara tanto como el del maestro. Viñas recuerda luego la presencia de Sartre en Cuba. Y, por fin, escribe: «Un elemento decisivo en el pensamiento sartreano y en su insolencia cotidiana es la inscripción en lo histórico. Presencié, por último, su entierro. La procesión, la marcha en silen-

cio, no terminaba nunca: como un saludo fraternal a Sartre. Hombre entre los hombres. Invicto»[701]. Al entierro de Sartre fueron 50 000 personas. Alguien dijo: «Asistimos al último acto del Mayo francés».

Años después, también en la Argentina, a mitad de los años ochenta, en un congreso de cineastas hecho en la ciudad de Santa Fe, un entonces joven Andrés Di Telia hablaba sobre una posible escena de un film. Decía que había una persona leyendo *El ser y la nada*. Entonces, entre guiños cómplices con sus amigos, añadió: «Suponiendo que alguien lea todavía *El ser y la nada*». ¡Qué buen chiste! Cómo se habrán reído los jóvenes posmos lectores de esos grandes pensadores que fueron Baudrillard y Lyotard, esos jóvenes de la década del 80 que se meaban por Borges, Victoria Ocampo y Bioy y que, en sus más esforzados momentos, descifraban algunas páginas de Deleuze y Guattari. Sartre estaba en el abismo. Eso que decía Di Telia era una ironía dolorosa porque era cierta. Nadie leía *El ser y la nada* durante esa época. Sartre estaba tachado. Todo lo que había sido no tenía valor: ni el sujeto, ni la militancia, ni la historia, ni la ductilidad para escribir en distintos géneros. Ficción o No Ficción, así era la cosa. Saer, por esos días (los posmos de los ochenta adoraban a Saer que, muy posiblemente, él sí, lo mereciera), decía que había que cavar en un solo pozo; así, tal vez, se encontrara agua. El que cavaba en muchos se condenaba a la dispersión y la sequía.

No estaba mal. Toda época tiene sus marcas. Había caído el Muro de Berlín. Había fracasado la generación revolucionaria del 70, que para los pibes posmos era intragable. (Todavía lo es. También es razonable, también se entiende: un setentista puede ser insufrible. *Todo* le pasó a *su* generación: la militancia, la historia, el sonido y la furia, la guerra, el martirio y la muerte. ¿Qué queda después de eso? ¿Qué le resta a la generación siguiente? Como primer mecanismo de protección: odiar a la anterior. Así fue).

Sartre fue odiado por los filósofos que lo sucedieron. Todos se organizaron contra él. Pensaron *contra* él. Huyeron del *cogito*. De la historia. Del humanismo. De la lucha de clases. Del compromiso político. Y se metieron con las estructuras y el lenguaje. Sartre, que escribía mejor que todos ellos, que fue una de las más grandes plumas de la cultura francesa, ¡condenado desde el lenguaje! El odio o el hartazgo fue el precio que pagó por, al menos, dos décadas de primacía agobiante sobre la filosofía francesa. Todo era Sartre. Qué dijo Sartre. Qué escribió Sartre. Adonde viajó. Con quién polemizó. Luego, Althusser, Foucault, Deleuze, La-can y Derrida ni siquiera se tomaron el trabajo de citarlo. Un silencio estridente. Habermas lo ignora. Los frankfurtenses (Horkheimer sobre todo) lo detestan. ¿Qué pasó con ese filósofo que había sido tan importante? ¿Cómo pudo el Error durar tanto y ser tan clamorosamente acogido? Todo empezó a ser ocupado por Nietzsche y, especialmente, por Heidegger. Los posestructuralistas alegraron la vejez de Heidegger y oscurecieron despiadadamente la de Sartre. Las cincuenta mil personas que fueron a su entierro en nada los habrán conmovido. Esa frase, la del «último acto del Mayo francés», era buena, porque el Mayo francés estaba definitivamente muerto y olvidado. Marx también. Hegel también. La dialéctica, ni hablar. Era más importante el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure que todas esas telarañas del ayer.

Me gustaría acompañar a Viñas en su apología. Pero ya la hizo él. Quiero confesarles que el grande y querido Jean-Paul Sartre marcó mi vida. No el primero, el de *El ser y la nada*. No soy tan veterano. Antes que *El ser y la nada*, leí la *Crítica de la razón dialéctica*. La leí en dieciocho días. Leía de cinco de la tarde a cinco de la mañana. Tomaba pastillas Dexamyl o Dexedrina Spansule. Esto fue en el verano de 1966. Yo no tenía aún veintitrés años. Había hecho, durante 1965, un seminario con Guillermina Camusso y había ido a las clases prácticas de Nelly Schnaith. Hoy Nelly insiste en estar en España y, de tanto en tanto, nos

llega algún libro suyo. Tomaba anfetaminas —para leer la *Crítica* — porque sabía que Sartre se había atiborrado de todo tipo de drogas para escribirla. Era una ceremonia de identificación.

Pero desde pibe había leído al Sartre literato: las novelas, las obras de teatro, las *Reflexiones sobre la cuestión judía, Qué es la literatura* y *El existencialismo es un humanismo*. Confusamente, todo es un poco errático en esos años primeros, quería ser como él. Escribir ensayos filosóficos y novelas. Fue lo que hice y no sé si ya no era tarde. Los literatos me ven como un filósofo. Y los filósofos, no sé. Creo que me quieren más. Pero, como Viñas, siempre quise ser Sartre. Solo que Sartre tuvo la Resistencia, Argelia, Castro, el Che, Mao. Yo, a los veintiséis años, me metí en el primer huracán de la historia que me envolvió: la izquierda peronista. No tuve un líder como Allende que se moría de cara a los asesinos, con una metralleta y fiel a sí mismo y a los ideales que dieron sentido a su vida. La izquierda peronista militó y murió liderada por Perón, que dejó a Isabel y a López Rega como herederos. Qué triste suerte. Nos tenemos que pasar la vida explicándonos.

«La trascendencia del ego»

Nunca dudé sobre el punto de partida (decisión ardua, fundante) toda vez que tuve que dictar una clase o un curso sobre Sartre. Ahí está, seductor y exhaustivo, su breve ensayo *La trascendencia del ego*, de 1936. Pocos textos tempranos contienen, como este, el germen o el desemboado anuncio de los propósitos filosóficos de su autor. También entrega nacimiento a la fenomenología francesa. En 1933, el joven profesor Sartre estaba en Berlín y devoraba los textos de Husserl y Heidegger. «En Ale-

mania (escribe Gadamer) conoció especialmente la fenomenología. No estuvo en Friburgo, donde por entonces era posible aprenderla de verdad, sino en Berlín, donde no se podía aprender. Sin embargo, no hay duda de que se convirtió en un lector muy entregado de las cosas que había que leer, y en su obra se encuentra un ovillo, prácticamente desenredable para un filósofo alemán, de ligazones de pensamientos que nos hicieron aparecer a nuestros propios pensadores bajo una nueva luz y desde un nuevo punto de vista»[702]. Gadamer está muy en lo cierto sobre la condición necesaria de la alemanidad para abordar cuestiones filosóficas de peso. No lo digo mal, no lo estoy criticando: es algo que le pasa. En el texto en que describe la estadía de Sartre en Berlín (texto valorativo sobre Sartre) dice que la fenomenología no se podía aprender en Berlín. Solo en Friburgo. Pero Sartre, sin aprenderla donde era debido, logró sin embargo arrojar una nueva luz sobre los mismísimos pensadores alemanes. Para esto uno supone que algo debe haber aprendido de ellos, aunque no haya viajado a Friburgo. A Gadamer le sorprende que Sartre se haya atrevido a mezclar las tres grandes «haches» de la filosofía alemana: Hegel, Husserl, Heidegger. Dice que eso era impensable para un alemán. Que es muy francés. Toma partido por Sartre contra Camus, a quien desdeña por no haber leído a los maestros alemanes, como Sartre. Camus, así, queda confinado al «ensayo», género más literario que filosófico. Importa lo de Gadamer porque se esfuerza en meterse con todo en *El ser y la nada* y admite las terribles dificultades del texto, sobre todo para un alemán. Tal vez sea necesario concluir que todos somos poco permeables para todos, también los alemanes para los franceses, y los franceses y los alemanes para nosotros. Pero la filosofía es la tarea de entender los problemas más densos de la condición humana que alguien analizó en otra lengua. Casi siempre ocurre así. No obstante, laboriosamente, podemos entendernos. Esto es lo que le pasó a Sartre en Berlín: no se le escapó nada de la fenomenología husserliana. Lo veremos: *La tras-*

cendencia del ego y *El ser y la nada* son, entre otras miles de cosas, clases magistrales de filosofía fenomenológica. Y leyó todo lo que necesitaba leer de *Ser y tiempo*. Leía bien en alemán. Era, durante esos años, profesor de filosofía del liceo de El Havre. Estuvo unos meses en Berlín y su pasión por la filosofía de las tres grandes «haches» alemanas tuvo un costo, que él ignoró. Tal vez, años más tarde, se haya sorprendido de esta ignorancia, pero fue tan grande como grande fue el conocimiento que apresó de los filósofos alemanes. Sartre ignoró la Alemania en medio de la que leía pasionalmente a Hegel y sobre todo a Husserl y a Heidegger. (De Hegel ya conocía bastante antes de ir a Berlín). Sartre estaba en medio del Berlín de 1933. Los libros se quemaban. Los judíos eran perseguidos. Hitler y Goebbels pronunciaban sus discursos incendiarios. Las bandas de las SA recorrían las calles. Sartre leía a Husserl y leía a Heidegger. No se enteró de nada. Ninguna estridencia de una realidad ineludible logró distraerlo. Luego regresó a París. Ya sabía lo suficiente como para ser el primer fenomenólogo francés. Podría decirse que lo fue Kojève. Detengámonos aquí.

Sartre y la fenomenología

Hablamos ya —en las clases sobre Hegel— de los cursos que Alexandre Kojève dictó en París durante la década del treinta (1933/1939), y de sus ilustres alumnos: Merleau-Ponty, Lacan, Aron, Bataille, Hyppolite, Breton, Raymond Queneau. Del único que no hay certeza sobre una regular asistencia es de Sartre. Sin duda consiguió el material y se lo devoró.

Dijimos que en 1936 publica *La trascendencia del ego*[703]. Adelantándonos, el texto es fundamental en el Sartre fenomenólogo:

no hay nada en la conciencia. El error de Husserl fue doblar el Ego empírico en un Ego trascendental constitutivo. Hay un Ego empírico que es el sencillo, cotidiano Ego con el que nos señalamos siempre que deseamos hacerlo: «Yo debería ir al mar estas vacaciones». El Ego trascendental es nuestro conocido sujeto constitutivo de lo real: en él se anudan todas las determinaciones de la realidad. Sartre lo expulsará de la conciencia. La conciencia no *constituye ningún mundo porque la conciencia no es constituyente*. La conciencia solo puede aprehenderse a través de las objetividades del mundo. No hay una conciencia por un lado y un «mundo» por otro. Hay conciencia-mundo.

El intento más originario del Sartre fenomenólogo es *ubicar al hombre en el mundo*. El Ego trascendental husserliano es, para Sartre, algo que traiciona la idea más pura de la fenomenología. La conciencia fenomenológica estalla *hacia* afuera. Arroja y sitúa al hombre en el mundo.

El Ego trascendental es el que hará la síntesis que expresará la capacidad *constitutiva* de la conciencia. No hay Ego trascendental, no hay síntesis constitutiva de la conciencia, la conciencia no tiene contenidos, afirma Sartre.

También se vuelve contra Heidegger y le reprocha que el ser-en-el-mundo es un existenciario del *Dasein. Es una categoría del Dasein*. Hay una dualidad en el planteo heideggeriano. Lo había planteado bien Cristina Lafont: *Dasein*/entes distintos del *Dasein*. Al explotar hacia fuera la conciencia no tiene *nada* en sí. El ser-en-el-mundo no es una estructura interna de la conciencia, *es algo que le ocurre a la conciencia*. «Se cree ordinariamente que la existencia de un yo trascendental se justifica por la necesidad de unidad y de individualidad de la conciencia. Como todas las percepciones y todos mis pensamientos se relacionan a ese núcleo permanente mi conciencia queda unificada»[704]. ¿Qué tenemos hasta aquí? Tenemos el viejo sujeto del que tampoco puede escaparse Husserl. Ese Ego trascendental es el que realiza la síntesis constitutiva de la realidad. Ego trascendental constituti-

vo/objetos constituidos. Escribe entonces Sartre: «Pues bien, es seguro que la fenomenología no tiene necesidad de recurrir a ese yo unificador e individualizante. En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad ella se trasciende a sí misma, *se unifica escapándose*»[705]. Y más adelante: «El Yo trascendental es la muerte de la conciencia. En efecto, la existencia de la conciencia es un absoluto, porque la conciencia es conciencia de sí misma. Es decir, el tipo de existencia de la conciencia es ser conciencia de sí. Y toma conciencia de sí *en tanto que es conciencia de un objeto trascendente*»[706].

El mundo le es inalienable a la conciencia

No hay contenidos en la conciencia. La conciencia sartrena no es constitutiva. El objeto le es ajeno. Las materialidades del mundo le son ajenas. La conciencia es intencional y esto significa que no tiene contenido alguno y que logra su unificación a través de las objetividades del mundo. No hay un mundo y una conciencia que lo constituya. Sartre saca las consecuencias debidas del descubrimiento husserliano: o la conciencia es fenomenológica o tiene contenidos. Se unifica, dijimos y repetimos ahora, a través de las objetividades del mundo. «Cuando corro para tomar un tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo. Hay conciencia de *tranvía-debiendo-ser-alcanzado*, etc., y conciencia no posicional de la conciencia. En efecto, entonces yo estoy sumergido en el mundo de los objetos, *son ellos los que constituyen la unidad de mis conciencias*»[707].

Sartre, desde luego, utiliza la palabra conciencia como filósofo que se incluye dentro de la escuela fenomenológica. Esta palabra —condenada por los tiempos a ser conciencia constitutiva de la realidad— *no lo es*. La conciencia fenomenológica en Sartre estalla hacia fuera. Es *afuera* donde encuentra sus contenidos. Es en las objetividades del mundo donde se unifica. Insiste Sartre: «El Yo trascendente debe caer bajo el golpe de la reducción fenomenológica. El *Cogito* afirma demasiado. El contenido cierto del pseudo "*Cogito*" no es "*yo tengo conciencia de esta silla*", sino "*hay conciencia de esta silla*". Este contenido es suficiente para constituir un campo infinito y absoluto para las búsquedas de la fenomenología»[708].

Sartre establece una diferencia clara con el *cogito* cartesiano. No hay «yo pienso». El «Yo» es una objetividad que aparece en la conciencia con la *reflexión*. Pero la conciencia no reflexiona originariamente. Descartes diría: *yo* tengo conciencia de esta silla. El *yo* de Descartes no existe en Sartre. La conciencia está *toda ella* arrojada hacia fuera, entre las objetividades del mundo. Estas objetividades —*lejos de ser constituidas por una conciencia constituyente*— son las que le permiten a la conciencia unificarse por medio de ellas. Pero la conciencia es prerreflexiva. No dice: «Yo tengo conciencia de esa silla». (Y su consecuencia: es por mi conciencia de esa silla que ella se unifica en mi Yo trascendental. No: la conciencia prerreflexiva tiene como único contenido *hay conciencia de silla*. Sartre habrá de insistir en la crítica a Heidegger. Estar en el mundo es algo que le pasa a la conciencia. Ser-en-el-mundo, en Heidegger, es una estructura interna del *Dasein*, un modo de ser, un existenciario).

Este poderoso primer y breve texto de un escritor que habrá de plasmar una obra que será calificada como *oceánica* concluye con una mano tendida hacia el marxismo. Como si en *La trascendencia del ego* ya estuviera anunciada la *Crítica de la razón dialéctica*. Escribe Sartre: «Siempre me ha parecido que una hipótesis tan fecunda como el materialismo histórico no exige de

ningún modo como fundamento esa absurdidad que es el materialismo metafísico. No es necesario, en efecto, que el *objeto* preceda al *sujeto* para que los pseudos valores espirituales se desvanezcan y para que la moral reencuentre sus bases en la realidad. Basta que el *yo (moi)* sea contemporáneo del Mundo y que la dualidad sujeto-objeto, que es puramente lógica, desaparezca definitivamente de las preocupaciones filosóficas»[709].

En resumen, ¿qué ha hecho Sartre en *La trascendencia del ego*? Ha llegado hasta el límite de la filosofía fenomenológica: no hay Yo trascendental. No hay *unificación* en la conciencia. No hay sujeto constituyente. La conciencia es vaciedad, nada, total traslucidez. Se aprehende a sí misma por su arrojo al Mundo y a través de los objetos de ese mundo. *El mundo le es inalienable a la conciencia.* «Yo» no corro tras de un taxi. Si le diera lugar a la reflexión y mi conciencia se unificara en la reflexión y surgiera el Yo: «Yo estoy corriendo tras un taxi», perdería irremediablemente el taxi. No digo «Yo corro un taxi». Me sucede que «*hay* consciencia de correr un taxi». Toda mi conciencia se *agota* en esa actividad. Por último, le arroja un saludo a las filosofías del materialismo metafísico que hacen de la conciencia un esclavo del objeto, anulándola. Hasta aquí, el texto de 1936.

Habrán notado mi admiración por el fervor fenomenológico de este texto y la radicalidad de sus intentos. Le había pasado ya a Oscar Masotta, que lo tradujo. En la contratapa de su libro *Conciencia y estructura* Masotta plantea lo siguiente: «A la alternativa ¿conciencia o estructura? hay que contestar, pienso, optando por la estructura. Pero no es tan fácil, y es preciso al mismo tiempo no rescindir de la conciencia (esto es, del fundamento del acto moral y del compromiso político)». Y, dentro del libro, en los párrafos finales de un trabajo sobre Lacan: «Fenomenología, estructuralismo, marxismo, psicoanálisis, convergen en Lacan y esto al nivel más inmanente de su obra y de su enseñanza. Hay que lamentar, sin embargo y en un sentido, que Lacan permanezca silencioso y cauto en el plano de las manifestacio-

nes ideológicas expresas (y uno se pregunta si ha ido más allá de Hegel, o más acá), y no se atreva, por ejemplo, a llevar adelante el alcance ideológico de su descripción del sujeto como sujeto agresivo, y como Sartre, a conectarlo con la necesidad "material" y la lucha de clases»[710].

No hay nada en la conciencia

Si alguno de ustedes se pregunta por qué Sartre habla de «conciencia» cuando se refiere al «hombre» le rogaría que haga un esfuerzo leve de ubicación histórica. Sartre escribe sus primeras grandes obras filosóficas cuando el estructuralismo ni había asomado su nariz epistemológica. Sartre es, ante todo, un fenomenólogo. Acaso lo sea más que Heidegger, y acepto el riesgo de esta afirmación: conceder que Heidegger huyó más de la síntesis trascendental de la conciencia fenomenológica que Sartre. No sé. Puedo, sí, decirles que Sartre es más husserliano que Heidegger. Y también que —como filósofo francés— se inscribe dentro de la tradición francesa del cartesianismo. Resulta claro que regresa de Alemania con la certeza de añadirle el «toque francés» a las tres «haches» alemanas. Ese «*french touch*» es Descartes. Un Descartes vaciado de contenidos. El *cogito* cartesiano, dirá una y otra vez Sartre, afirma demasiado. El Yo pertenece al campo psíquico. Nace por un acto de la reflexión. Descartes sorprende al Ego en ese momento. En el de la reflexión. El «*ego cogito*» es una objetividad del mundo. *De aquí que Descartes confunda al cogito con una cosa.* «Yo no soy sino una cosa que piensa». Sartre no perdona este paso cartesiano. El Ego es, sí, una cosa. Descartes cosifica la conciencia porque la sorprende en el momento de la reflexión que crea esa *cosa* que es el Ego. Mi Ego

no es distinto del Ego de los demás. Es solo más íntimo. Los distintos Egos entran en comunicación como objetividades del mundo: he aquí superado el solipsismo. Pero la conciencia no es «una cosa que piensa». *La conciencia no es*. La conciencia es el «hombre». Al que Sartre llama también para-sí (*pour-soi*). Al que también llama «realidad humana», traducción muy personal que ofrece del *Dasein* heideggeriano. Si es correcta o no (todos los intérpretes *post* 1965 de Heidegger dirán que no) no tiene importancia para mí. Es el modo en que Sartre lee al *Dasein* para elaborar su propia filosofía. Cuando yo estudiaba Sartre con Ángel Vasallo, que era un profesor benemérito y algo atronador, este escribía «realidad humana» en el pizarrón y luego decía: «Así llama Juan-Pablo Sartre al *Dasein* de Heidegger». Y escribía «Juan-Pablo Sartre» en el pizarrón. «Y si él lo llama así yo voy a seguirlo porque sabe más alemán que todos los otros traductores de Heidegger». Vasallo era un poderoso profesor de filosofía, acaso solo posible en esa Universidad de Risieri Frondizi y Fernández Long que el miserable y violento golpe de Onganía vino a tronchar inaugurando la cacería de la inteligencia en la Argentina[711].

El hombre, en Sartre, es hombre en situación, hombre comprometido en un mundo. Y este es un hecho absoluto; como tal no puede ser deducido de la conciencia. Es algo que le ocurre a la conciencia. Así, el mundo le es inalienable a la conciencia. No hay conciencia que no esté en un mundo, absolutamente necesitada de él: *solo puede ser conciencia (de) sí en tanto que conciencia (de) mundo.* «En otros términos, toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma. Si cuento los cigarrillos que hay en esta cigarrera, tengo la impresión de la revelación de una propiedad objetiva del grupo de cigarrillos: *son doce*. Esta propiedad aparece a mi conciencia como una propiedad existente en el mundo (...) Así, la reflexión no tiene primacía de ninguna especie sobre la conciencia refleja: esta no es revelada a sí misma por aquella. Al contrario, la conciencia no-

reflexiva hace posible la reflexión: hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano»[712]. Este *cogito* prerreflexivo encuentra su unidad en las objetividades del mundo. *Hay* conciencia de doce cigarrillos. No hay «Yo». El campo trascendental es prepersonal, no tiene yo. La síntesis «trascendental» se realiza afuera, en el «mundo». Pero supongamos que me detengo y compruebo esto: «corro tras el tranvía». O: «estoy contando los cigarrillos de la cigarrera». Dirijo, ahí, una conciencia reflexiva sobre la conciencia refleja. Esta conciencia refleja se transforma en objeto de la conciencia reflexiva. Pero la conciencia refleja (la que no tiene contenidos, la que es pura trascendencia, la que se pierde en las objetividades del mundo al reflejarlas y entregarse a ellas, unificándose al escapar de sí) no deja de afirmar su objeto propio: el tranvía o los cigarrillos, que son doce. ¿Qué ha sucedido? Ha aparecido un nuevo objeto. Un objeto trascendente que es la creación propia del acto reflexivo: el Yo. Debe, él, caer bajo la *epojé* (reducción) fenomenológica.

¿Queda algo en la conciencia? Ya lo sabemos, lo dije un montón de veces: *nada. No hay nada en la conciencia.* Nada que pueda afectar su absoluta traslucidez, nada que pueda transformarla en sustancia, ninguna opacidad. La conciencia es así ese absoluto no sustancial que siendo pura trascendencia no puede extraer sino del mundo sus contenidos. *Sartre ha logrado su prueba ontológica.* «La conciencia es conciencia *de* algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace *conducida sobre* un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica»[713]. Saquemos la conclusión adecuada de la prueba ontológica de Sartre: *tener con ciencia de algo no es otra cosa que ser-en-el-mundo.*

Vemos la unidad profunda entre la estructura de la conciencia y su significación ontológica. *No hay un mundo por un lado y una conciencia por otro.* Hay una conciencia no posicional (de) sí y posicional (de) mundo en tanto esa conciencia se unifica en las objetividades del mundo sobre las que intenciona. Siendo el *co-*

gito una indisoluble identidad de la conciencia no posicional (de) sí y de la conciencia posicional (de) mundo no hace más que manifestar este irreductible hecho ontológico: el hombre es ser-en-el-mundo, *es el ser que anonada el ser hacia el que apunta intencionalmente y a través del cual se le aparece un mundo.* Esos paréntesis que coloca Sartre significan una corrección de lenguaje. El «de» debe suprimirse toda vez que indique una separación. La conciencia es no-posicional-sí. Ese «de» puede sugerir cierto desdoblamiento reflexivo que Sartre quiere evitar. Que, además, el hombre, al ser-en-el mundo, sea el ser que anonada el ser, responde a eso que la conciencia es no-siéndolo. La conciencia es *nada. La conciencia es una nada trascendental.* En tanto «nada» la conciencia intencional «anonada» el ser. Pe ro ya veremos con mayor detalle esto. Por ahora: *la importancia de este* cogito *prerreflexivo, traslúcido, no sustancial, absolutamente espontáneo y libre es capital en toda la obra sartreana. Volveremos a encontrarlo como origen de la negación, de la libertad, de la soberana posibilidad de superar los datos del mundo, como explicación última de la conciencia de clase y el acto revolucionario a través del proyecto.*

Así, todo está afuera. Todo, nosotros mismos también. «No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres»[714]. Con qué poder sonaban estas líneas cuando llegaron a nosotros, en la década del sesenta, con un mundo por cambiar. Tam bien suenan extrañamente ahora. Están lejos del campesinismo de Heidegger. Pero lejos de las filosofías-refugio que surgieron después. Solo desde una filosofía que pone al hombre en el centro de la praxis se puede escribir esa frase.

Esta trascendencia de la conciencia (este compromiso del hombre y el mundo, requiriéndose) habrá de mantenerse durante toda la obra sartreana. ¿No es la que permite afirmar en la *Crítica de la razón dialéctica* que el principio *metodológico* de

empezar por la conciencia no contra-dice al principio *antropológico* de definir al hombre por su materialidad?

¿No es ella, asimismo, la que desde *La trascendencia del ego* hasta la *Crítica de la razón dialéctica* entrega los medios necesarios para huir del idealismo? En la *Crítica de la razón dialéctica* escribe Sartre: «La reflexión, para nosotros, no se reduce a la simple inmanencia del subjetivismo idealista; solo es un punto de partida si nos arroja de inmediato sobre las cosas y los hombres, en el mundo»[715]. Es decir, que lo que afirma Sartre en esa nota de *Cuestiones de método*, es que el *cogito* no solo se revela como la imposibilidad de negar el principio antropológico del materialismo, sino también como la única posibilidad de fundar su teoría del conocimiento que «sigue siendo (...) el punto débil del marxismo»[716]. Aclaro: *Cuestiones de método* es un texto que antecede a la *Crítica*; Sartre ya lo había escrito y le pareció necesario incluirlo como apertura de su *summa* metodológica.

¿Qué tenemos hasta aquí? Una brillante lección de fenomenología, aprovéchenla. ¿Qué más tenemos? Ni un sujeto constituyente ni un objeto constituido. *No hay dualismo.* Toda conciencia es conciencia (de) mundo: Y aquí el paréntesis se coloca para expresar que cualquier matiz de separación es inadecuado. Hay concienciamundo, si se me permite ponerlo así; Sartre no lo hace. Le basta el paréntesis, pero ese paréntesis expresa lo que yo escribí. La conciencia sartrena no es la de Descartes. ¿Por qué liquidarlo como un filósofo idealista más? Es fácil. Al fin y al cabo, tomen un filósofo y simplifíquenlo, simplifíquenlo, simplifíquenlo hasta reducirlo a su caricatura, que será dejarle en pie los elementos sobre los que ustedes podrán trabajar para destituirlo. Sobre esos elementos (vacíos, esqueléticos), sobre esa caricatura ejerzan su crítica majestuosa, nueva, que abre un tiempo superador. Confínenlo al pasado. Insistan en simplificarlo. Fue el Error. Después ignórenlo. Levanten a otros. Adáptenlos a lo que ustedes necesitan. No estarán haciendo nada nuevo ni moralmente condenable. *Toda nueva generación nace para matar a la*

anterior. Luego, acaso con el tiempo, la reconozca, pero condescendientemente. Con generosidad de triunfadores. Luego vendrán otros. Los matarán a ustedes y tal vez se basen en los que ustedes mataron. Cuando surgió el existencialismo todos leían a Husserl, a Jaspers, a Gabriel Marcel, a Camus, a Dostoyevski, ¡a Kierkegaard! y obsesivamente a Sartre. Mientras el marxismo se mantuvo se leyó a Lukács, a Della Volpe, a Umberto Cerroni, a Gramsci, a Lenin, a Lefevre a Tran-Duc-Thao. El estructuralismo y el *post* pusieron a Nietzsche y a Heidegger en la centralidad absorbente de la escena. ¿Ustedes —en lo que vengo explicando — dirían tan sencillamente que Sartre es un filosofo que constituye el mundo desde la conciencia? No, pero ustedes —digamos — quieren salir de Sartre. Sartre los tiene hartos. Salen de la conciencia, del sujeto. Arman la estructura. La estructura tiene un centro. Arman otra estructura: *el centro en todas partes y la circunferencia en ninguna*. Nació el posestructuralismo. Además, los filósofos franceses (Sartre incluido, desde luego) no desdeñan el estrellato, la consagración. Foucault, cuando larga la frase sobre la muerte del hombre, sabía muy bien lo que estaba buscando: tener, en el siglo XX, la resonancia que Nietzsche había tenido en el XIX. Una teoría puede no ser nueva, pero si tiene el poder de expresarse en una fórmula destellante, lo será. Además, no hay que olvidar este detalle no lateral, hay que tener talento para hacer estas cosas. Y a Foucault le sobraba.

Lateralidad: Sartre y Aron

La foto es conocida: Sartre está en un sofá o sofá-cama (un lugar en que se adivina dormitaría a veces su anfitrión) y se inclina para encender su habano. El que le da fuego está en una silla

fuerte, una silla de hombres con mando y poder, y la altura de la silla es mayor que la del sofá, motivo por el que este personaje mira desde arriba al otro, a Sartre. También es más alto. También es más bello, cosa nada difícil ya que Sartre es, decididamente, feo. También es más joven. Admira a Sartre pero no deja de hacerle sentir que el hombre de acción es él, y que, por serlo, la Historia es asunto suyo. No en vano es Sartre quien ha cruzado el Océano para hablarle, no al revés. El hombre de la silla-poder es Ernesto Che Guevara. Extiende su brazo derecho y le da fuego a Sartre: enciende su habano. Hoy, ellos dos, que tanto se equivocaron según gustan señalar a izquierda y derecha todo tipo de voces, que tan superados están, que tanto eluden o silencian los académicos, no citando jamás a Sartre y haciendo del Che una momia devenida, son uno de los pocos símbolos genuinos de la rebeldía humana.

¿Qué más dice la foto? ¿Guevara le da su fuego a Sartre? No, Sartre tenía el suyo propio y valía y quemaba tanto como el del Che. Guevara le da fuego al habano de Sartre, dado que, sin duda, acaba de entregárselo y quiere que se lo fume, que se fume un buen cigarro cubano, que por algo se ha cruzado el Océano, se ha molestado tanto, maestro. La foto dice: Sartre y Guevara comparten el fuego. El fuego es el de la opción por los oprimidos. Sartre lo lleva por los caminos de la filosofía y la literatura. Guevara no. Los lleva por los de la acción y, en Bolivia, entre el asma y la desesperanza, o la soledad, y, para peor, equivocado, terminará ardiendo en él.

¡Qué poca sensatez tuvieron estos dos hombres! Sartre, casi ciego, terminará subiendo a toneles en fábricas embravecidas y hablándoles a los obreros palabras fuera de moda. De Guevara, ni hablar. Padeció y murió como un Cristo, asesinado por un sargento torpe y aterrado. Es cierto eso que se ha dicho: la elección de Guevara era crística, quería morir. La de Fidel, política: quiere durar y todavía, casi a tientas, con reflejos cansados de tigre viejo, dura.

¡Cuánto se equivocaron! Así exclaman quienes los miran desde la vereda del poder neoliberal o de la sensatez académica. Vargas Llosa, en un reciente artículo, compara a Sartre con Aron. Ya, en un libro, creo, llamado *Desafíos a la libertad*, se había ocupado de matar otra vez al Che, declarándolo obsoleto y, muy especialmente, fracasado en cuanta causa emprendiera. Ahora, otra vez, se arroja sobre Sartre y busca ponerlo en su lugar. Le sorprende la exposición *Sartre y su siglo* que los franceses le han dedicado a quien tanto supo denostarlos al optar por Argelia y no por ellos.

De hecho, Vargas ha salido enfermo y confundido de esa exposición, a la que no pudo ver en completud: así es de vasta, desmedida como el hombre al que rinde homenaje. Se consagra entonces a mencionar errores de Sartre, frases algo terribles o decididamente incómodas. (Sartre, es cierto, escribió que un colonizado se humaniza al asesinar a un colonizador. Guevara escribió el casi truculento *Mensaje a la tricontinental*. A los dos critiqué en mi libro contra la violencia: *La sangre derramada*. Pero desde adentro. Una cosa es un neoliberal algo fascistoide y otra un rebelde que se equivoca). Lo que más abruma a Vargas es la soledad de su personaje dilecto. De «su» intelectual paradigmático: Raymond Aron, ya que también se cumplen cien años de su nacimiento. Vargas escribe: «¿Por qué, entonces, el *glamour* del ilegible Sartre de nuestros días sigue intacto y a casi nadie parece seducir la figura del sensato y convincente Aron?» (Un desvío: hay aquí un fallido. Sartre, para Vargas Llosa, no es «ilegible» hoy, lo ha sido siempre. Nunca conocí al escritor peruano-español-ciudadano del mundo. Será porque jamás fui a alguna de las innumerables cenas-homenaje que se le hacen. Pero, en caso de encontrar lo alguna vez, tendría un par de preguntas que hacerle. Porque, sospecho, Vargas conoce a Sartre, no por su pensamiento filosófico, magnífico, que llegó a su punto más elevado en la *Crítica*, al mixturar a Marx y a Heidegger en una dialéctica crítica, una dialéctica de la libertad, sino por sus obras de

teatro, sus novelas y, sobre todo, sus actitudes y declaraciones públicas. Es decir, no lo conoce. Habla de él como enemigo político. Semeja, así, a la Junta argentina —neoliberal hasta los huesos— que anunció la muerte de Sartre, en 1981, como la de un «subversivo»). Volvemos a Vargas: ¡qué adjetivos tan escasamente glamorosos le ha endilgado al pobre Aron! Ha escrito: «el sensato y convincente Aron». ¿Qué admira tanto en Aron? La lozanía y la actualidad de su obra. ¿Dónde las encuentra? Con vulnerable ingenuidad, confiesa: «(En) su defensa tenaz de la doctrina liberal, de la cultura occidental y de la democracia y el mercado (sic), en los años en que el grueso de la intelectualidad europea había sucumbido al canto de sirena del marxismo». Agrega, por si hiciera falta, que todo esto se confirmó, que la Historia bendijo estas ideas con: «la caída del Muro de Berlín, símbolo de la desaparición de la URSS y por la conversión de China en una sociedad capitalista autoritaria»(?). ¿Cómo es, entonces, posible que Aron esté olvidado, que no tenga *glamour* para nadie? Y recuerda la célebre frase de los años sesenta: «Es preferible equivocarse con Sartre que tener razón con Aron».

Oscar Terán, en un texto que publicó en *Radar*, también se indigna por la frase que elige el error junto a Sartre antes que la razón junio a Aron. Pero Terán conoce bien a Sartre. (Lo sé porque fuimos compañeros de estudio y cierta vez, creo que él tiene algunos años más que yo, lo escuché en el Bar «Florida» de la calle Viamonte hablando sobre el maestro «del agujero en el seno del Ser»). Terán, a lo Vargas, dice que, hoy, la frase sobre Aron es patética e impúdica. Esto, sin embargo, no le impide hacer sobre Sartre *otro* balance que el de Vargas. Observemos su justeza: «En el balance primó la defensa de los oprimidos no solo del Oeste sino también de quienes padecían el poder comunista (...) la de estar habitando un mundo crasamente burgués de rasgos insoportables que tenía su base en la "escasez" [el preciso uso de este concepto revela que Terán, sí, leyó a Sastre] de los más frente a la enorme saciedad de los menos, y ante el cual

el intelectual debía como la con-ciencia fenomenológica "estallar hacia el mundo" para encontrarse "en el camino, en medio de la muchedumbre, cosa entre las cosas, hombre entre los hombres"». La muerte filosófica de Sartre —a partir de me-diados de los sesenta— se acompaña con la pulverización de la con-ciencia, que ya no estalla «hacia afuera» sino hacia ninguna parte. Como los intelectuales, que solo estallan dentro de las academias, en medio de *papers*, becas, subsidios y seguridades varias. Los hombres ya no son «hombres entre los hombres», son elementos de las estructuras o son relegados por los juegos del lenguaje, los que, como todo juego, son infinitos y no «estallan hacia afuera». Duermen la siesta íntima de la seguridad académica.

¿Por qué Sartre y Guevara tienen más *glamour* que Aron? Porque eligieron la causa de los perdedores. Porque se equivocaron muchas veces (¿quién no se equivocó en la catastrófica historia del siglo XX, quién no vio traicionados sus sueños o envilecidas sus opciones?) pero siempre desde la orilla de los oprimidos. Si Sartre se equivocó con la «revolución cultural» de Mao, peor (y más mediocremente) se equivocó Aron en su defensa del «mercado» o de la «doctrina liberal». Por eso, hoy, todavía, uno prefiere equivocarse con Sartre a tener razón con Aron. Y sobre todo con Vargas Llosa. Que, además, no la tiene.

La pura noche de la identidad

Seguimos con *El ser y la nada*. Ese *cogito* prerreflexivo, ese *cogito* sin contenidos, ese *cogito* que solo logra sus contenidos por medio de las objetividades del mundo, esa vaciedad absoluta, es una *nada*. Es una *nada trascendental* en tanto su arrojo nihilizante en medio de la plenitud del ser abre la posibilidad del *co-*

nocimiento situado que ella es. Tiene aquí, Sartre, dos seres diferenciados unidos por la presencia del hombre en el mundo: el *ser en-sí* y el *ser para-sí*. Con respecto al primero, sus características se denuncian en la Introducción de la obra: «El ser es. El ser es en-sí. El ser es lo que es»[717]. Se trata de la positividad misma, de una plenitud maciza en la que no se puede distinguir la más mínima grieta. Este ser vive en la perpetua adecuación consigo mismo, en la coincidencia más plena, *la pura noche de la identidad*. No nos dirá mucho. Es necesario continuar la investigación por otro lado. Este ser en-sí sartreano es el martillo de Heidegger. Si Sartre, según dicen sus detractores, es un dualista, también lo es Heidegger con el mundo de los útiles. ¿Qué es, en Heidegger, el útil sin el proyecto del *Dasein* para instrumentarlo? Pura positividad. Si hay un dualismo en Sartre, lo hay en Heidegger. Un avión es una cosa, pura identidad consigo mismo, pura positividad hasta tanto un proyecto humano no lo incorpora como parte de sí. Lo vimos: ese proyecto era el incómodo proyecto de Hitler visitando a Mussolini. (Farías tiene, además, la «indelicadeza» de afirmar que de esa visita surgió la decisión de iniciar la Segunda Guerra Mundial).

Frente a este ser en-sí, Sartre ubica —*indisolublemente unido a él por la trascendencia de la conciencia*— al ser para-sí. Este ser es la realidad humana. Es el hombre. Es la conciencia y la conciencia es pura traslucidez, absoluto de parte a parte, *nada*. El hombre es una *nada*. Esta *nada* intenciona (por el carácter intencional de la conciencia: ¡que obstinado y brillante fenomenólogo es Sartre!) sobre el ser en-sí, *nihilizándolo*. De aquí la famosa fórmula sartreana: *el hombre es un agujero en la plenitud del ser*.

Clase 33

Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*

Revisitemos algunas cuestiones: esa crítica que Sartre le formula al *Dasein* heideggeriano, es decir, que el «ser en el mundo» no es algo que «le ocurre» al *Dasein* sino que eso «le ocurre» porque «ser en el mundo» es una estructura interna del *Dasein*, uno de sus modos de ser, un existenciario, se la formulaba, allá por los sesenta, un filósofo vietnamita al que era obligatorio leer porque, entre otras cosas, su libro era excelente. El filósofo vietnamita decía: «El ser-en-el-mundo, asegura Heidegger, no es una circunstancia objetiva que se imponga por la realidad de las cosas sino más bien una estructura ontológica que pertenece en propiedad al existente humano: el hombre no existe porque está en el mundo y en razón de su posición en el mundo, sino que su posición en el mundo es posible precisamente porque él existe en cuanto hombre y en razón de su esencia humana»[718]. La posición de Tran-Duc-Thao estaba muy cerca del marxismo dogmático que deducía la dialéctica de las leyes de la naturaleza. Como sea, su crítica apuntaba a decir que los filósofos de la existencia (Heidegger, Sartre) postulaban una oposición metafísica entre el hombre y la naturaleza. Esta crítica podía caberle, siempre con reparos, al Heidegger de *Ser y tiempo*. De todos modos, Heidegger negaría que él habla de una «esencia humana». Sartre también. Sartre, incluso, hará de este uno de sus temas centrales: la conciencia no tiene esencia de ningún tipo, está *expectorada* hacia el mundo.

Al intencionar sobre el mundo la conciencia recupera, expresándola, la idea más genuina de la fenomenología. Sartre exhibe aquí sus influencias: de Descartes y de Hegel, la conciencia. De Hegel toma cuidadosamente la idea de *conciencia desdichada*. La palabra *conciencia*, en Hegel, se lee como *escisión*. En toda la *Fenomenología del espíritu* la conciencia, y esta es su desdicha, se descubre como *no siendo* lo que la realidad es. Todo el trayecto fenomenológico de la conciencia hegeliana reposa en esta asincronía. Lo real siempre le revela un rostro que ella no es. Recién en el final del recorrido, en el saber absoluto, llega a la certeza de ser una y la misma cosa con lo real. Sartre toma esta concepción de la desdicha de la conciencia hegeliana pero le adosa la intencionalidad de Husserl, luego de haber eliminado de la conciencia husserliana el Ego constitutivo trascendental. Su conciencia se expectora (la palabra es de Sartre) sobre el mundo y se *unifica afuera*, entre las cosas. Hay conciencia (de) mundo. ¿Qué toma de Heidegger? El ser-en-el-mundo, luego de criticarle que *no es* una estructura interna de la conciencia. Convengamos que la tentación de ver en los existenciarios de *Ser y tiempo* (en los *modos de ser* del *Dasein*) categorías trascendentales kantianas es muy fuerte. De hecho, si tanto insistí en el aspecto antropológico de *Ser y tiempo* es porque creo que Sartre hace una buena lectura del texto. Hace la lectura humanista de un texto humanista. Luego, abandona a Heidegger. El Heidegger II jamás le interesó y, en lugar de seguirlo en su crítica a la modernidad, buscó la unión con el marxismo.

Nos habíamos encontrado con el ser en-sí y con el Ser para-sí. Los dos se encuentran *unidos, ligados* por la originaria trascendencia de la conciencia. Sartre elimina así la metafísica del sujeto. Observemos hasta qué punto estaba atento a esta cuestión y buscaba no caer en dualismos metafísicos. La conciencia sartreana no es el sujeto cognoscente. Está inmersa, arrojada hacia la más concreta de las experiencias. Este arrojo la entrega al en-sí. Esta *unidad* que la conciencia establece entre el en-sí y el para-sí

no es cognoscitiva ni constitutiva. El en-sí tampoco es la cosa en sí kantiana porque aquí no se plantea un problema de conocimiento. El en-sí es. Pero no es incognocible para la conciencia. Lo que la con-ciencia hace con el en-sí no es conocerlo, es nihilizarlo.

El en-sí y el para-sí están unidos por la trascendencia de la conciencia

El para-sí, dijimos, es *nada*. Es nihilización del ser. Toda interrogación encierra una comprensión pre-judicativa del no-ser. De esta forma, no nos queda sino reconocer que si la negación no existiera nos veríamos en la imposibilidad de formular ninguna interrogación, en particular la que se refiere al ser. «Y si *espero* una revelación del ser, quiere decir que estoy a la vez preparado para la eventualidad de la revelación de un no-ser. Si interrogo al carburador, quiere decir que considero como posible que en el carburador *no haya nada*. Así, mi interrogación involucra, por naturaleza, cierta comprensión pre-judicativa del no-ser; ella es, en sí misma, una relación del ser con el no-ser, sobre el fondo de la trascendencia original; es decir, una relación de ser con el ser»[719]. La trascendencia que establece la relación del ser con el ser es la de la conciencia. Por distintos que sean el en-sí y el para-sí están unidos porque la conciencia solo puede unificarse, recordemos, escapándose, intencionando sobre el en-sí. Lo que establece la conciencia es «una relación de ser con el ser». Pero lo que ronda en torno a esto es la cuestión de la *nada*. «Debimos entonces reconocer que, si la negación no existiera, no podría formularse pregunta alguna, ni, en particular, la del ser. Pero esa negación misma, vista de más cerca, nos ha re-

mitido a la Nada como a su origen y fundamento: para que haya negación en el mundo y, por consiguiente, para que podamos interrogarnos sobre el Ser, es preciso que la Nada se dé de alguna manera»[720]. No habremos de encontrar la respuesta por el lado del en-sí. Este es lo que es, pura positividad: no podría contener a la Nada como una de sus estructuras. «Resulta, pues, que debe existir un Ser —que no podría ser el Ser en-sí—, el cual tenga por propiedad nihilizar la Nada, soportarla con su propio ser, desplegarla perpetuamente desde su propia existencia: *un ser por el cual la Nada advenga a las cosas*»[721]. Ese ser es la *realidad humana*.

La *realidad humana* es el centro de la ontología de Sartre. Podemos hacer un breve resumen —aquí— de las ideas que hemos expuesto. Son centrales y, por medio de ellas, el pensamiento de Sartre arma su coherencia y su despliegue. Primero) El ser es en-sí. Positividad pura. (Aclaro: este concepto de *positividad* viene de la dialéctica hegeliana. Sartre lo usa correctamente. Lo positivo es lo que es. Lo que no puede ser otra cosa. *Lo positivo es la antítesis del devenir*. Lo menciono, aclarándolo, porque Nietzsche, y Deleuze en su crítica a la dialéctica, hecha desde Nietzsche, utiliza el concepto de positividad como la afirmación que el señor tiene de sí. De esta afirmación, de esta certeza en la potencia de sí, surge la acción del hombre superior. Lo negativo es propio de la moral de los esclavos. Volveremos a esto cuando veamos la crítica a la dialéctica que hace Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*. Digo esto porque hay muchos nietzcheanos que leen estas clases y no desearía que se sintieran olvidados). Pero ahora estamos con Sartre. El filósofo francés que se devoró a las tres «haches» en Berlín. Nietzsche no se escribe con «hache». De modo que la *positividad* en Sartre es granítica. Es una piedra. Un tronco. Una podredumbre. Es lo que es. Positividad pura. *El ser en sí vive en la más completa identidad y adecuación consigo mismo*. Segundo) La negación (Nada) viene al mundo por el hombre. A lo largo de estas clases sobre Sartre veremos que son mu-

chas las cosas que el hombre trae al mundo. Algunas son: la temporalidad, la verdad, la libertad, el fundamento, la dialéctica, la historia. Por decirlo claro: el mundo sartreano es un mundo humano. (*También inhumano*: alienación, materia trabajada, práctico-inerte —ya en la *Crítica de la razón dialéctica*—, contrafinalidad. *Pero lo inhumano es absolutamente reductible al hombre*. La libertad del sujeto práctico es el fundamento de la alienación. O para decirlo con la brillante fórmula con que Sartre cierra su texto *La libertad cartesiana*: «La libertad es el fundamento del ser». Sartre es el filósofo que escribe un gran texto filosófico sobre la libertad del hombre en medio de la ocupación nazi. También, y no sé si hemos reflexionado lo suficiente sobre esto, es el filósofo que le quita a la derecha el concepto de *libertad*. Tenemos mucho que avanzar aún). De esta forma, el existencialismo —según la fórmula que lanzará Sartre en su conferencia del 29 de octubre de 1945— es un humanismo. Y la *Crítica de la razón dialéctica* se propondrá establecer algo así como los *prolegómenos a toda antropología futura*.

Continuemos. El ser para-sí surge frente al en-sí como su radical negación. Este ser es *descompresión* del ser, un agujero en medio de la positividad. Este ser se define como *carencia y esta es el fundamento de su desdicha*. «La característica de la conciencia (…) está en que es una descompresión de ser. Es imposible, en efecto, definirla como coincidencia consigo misma. De esta mesa puedo decir que es pura y simplemente *esta* mesa»[722]. Sin embargo, el para-sí *es*. Encontramos aquí una categoría central de la ontología sartreana: *la facticidad*. El para-sí *es* porque está arrojado a un mundo, y lo está en medio de una *situación*. Esta *situación* (atención a este concepto sartreano) expresa la pura *contingencia* del para-sí. Para él, como para las cosas del mundo hay una pregunta origina-ria que siempre puede plantearse: *¿por qué este ser es tal y no de otra manera*? El para-sí *es* en tanto hay algo en él de lo que él no es fundamento: su *presencia en el mundo*.

El para-sí, por consiguiente, es fundamento de sí en tanto que conciencia (nada) pero no en tanto que ser. «Si descifro los datos del *cogito* prerreflexivo, compruebo, ciertamente, que el para-sí remite a sí. Sea este lo que fuere, lo es en el modo de conciencia de ser»[723]. Pero aun cuando la conciencia sea su propio fundamento está constituida por una radical contingencia: la de que ella exista. La de que haya una conciencia. Todo esto nos habla de la prioridad del ser sobre la nada. *El para-sí se produce a partir del en-sí como no siendo este en-sí, como siendo su radical negación*. De este modo, en tanto conciencia, en tanto nada, no remite más que a sí mismo, pero lo que no puede explicar ni fundar es el hecho de su *presencia*. «Esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí, que infesta al para-sí y lo liga al ser-en-sí sin dejarse captar nunca, es lo que llamaremos *la facticidad* del para-sí»[724]. *Esta facticidad* es lo que el para-sí es, aquello que es en el modo de la negación, del no-ser, puesto que siempre captamos a ese ser a través del para-sí. Pero es por la facticidad que todo para-sí puede ser nombrado, señalado. Y de esta irrealizable facticidad (irrealizable porque el para-sí nunca puede *serla*, sino que siempre la es en el modo del no-ser) debe hacerse responsable.

La facticidad

Según vimos, el para-sí no es fundamento de su presencia en el mundo. Esto lo vimos en Heidegger: el *Dasein* no era fundamento de sí y esta era su culpa. La ontología de la facticidad, en Sartre, expresa eso que el para-sí *es*. Utilizando un lenguaje más cercano a la conferencia sobre el humanismo digamos que el para-sí es lo que ha hecho en el pasado para ser lo que es en el

presente. Soy la suma de mis actos, de mis elecciones. Ellas me han hecho lo que soy. Esa es mi *facticidad*. Pero lo soy en el modo de no-serlo. Porque mi presente es un no-ser. Mi presente es pro-yecto. El estado de-yecto de Heidegger, Sartre lo toma por el lado de la fenomenología (la conciencia se expectora hacia el mundo) y también por el lado del pro-yecto que abre la temporalidad. El hombre está siempre arrojado a sus proyectos. El proyecto es la dimensión del futuro. La facticidad es lo que fui y lo soy, ahora, no siéndolo, porque, ahora, no soy, mi presente es no-ser, mi presente es pura posibilidad, pura eyección, es una sed que me arroja hacia mis posibles. Soy responsable de ellos porque, eligiéndolos, me elijo a mí mismo. Esta es mi libertad. Si estoy condenado a ser libre (célebre fórmula sartreana) es porque estoy condenado —por la trascendencia de la conciencia— a estar en el mundo y a estar proyectándome. Al no-ser cada uno de mis actos me da el ser. Ese ser se desliza detrás de mí y se incluye en mi facticidad. No bien soy algo he dejado de serlo. De aquí que el hombre anhele el reposo del ser. Pero tiene la sed de la nada, de no ser nunca *algo*. Lo que Sartre llamará «mala fe» será el intento del para-sí de captarse en alguna de las formas del ser. Ser un mozo de café, ser un escritor, ser un obrero, ser un pianista. El para-sí nunca *es*. Su ser es no-ser. Su ser es ser *nada*. Así, Sartre dirá otra de sus fórmulas más transitadas: el hombre es una pasión inútil. Si el hombre es la pasión de reposar en la unicidad del ser, esa pasión está condenada a no ser saciada jamás. El para-sí desearía ser un *todo*. Una totalidad cerrada, compacta, como el en-sí. Una mesa es una mesa. Una mesa es un todo. Una mesa será para siempre una mesa. Una mesa es una mesa porque no le falta nada para ser una mesa. Una mesa es una *totalidad*. El para-sí es, en su ser, falta o carencia. El para-sí siempre está siendo otra cosa de lo que es. El para-sí *es* siempre una nada proyectante. Su ser es un no-ser. El para-sí (*tal como la historia en la Crítica de la razón dialéctica*) no es nunca una totalidad. O es una totalidad de tipo especial: *und to-*

talidad destotalizada. Una totalidad que *no es*, sino que se hace y en tanto se hace totalizándose se destotaliza constantemente. Y es esta constante destotalización, este constante sobrepasamiento, lo que le impide al para-sí aprehenderse como totalidad en acto, como *ser*, dado que es por su misma condición de conciencia (nada) que la realización de este ideal le está vedado. «La realidad humana (escribe Sartre) es padeciente en su ser, porque surge al ser como perpetuamente infestada por una totalidad que ella es sin poder serla, ya que justamente no podría alcanzar el en-sí sin perderse como para-sí. Es, pues, por naturaleza, conciencia infeliz, sin trascender posible de ese estado de infelicidad»[725]. Sartre le exigirá al hombre ser heroico. O ser un hombre o ser una piedra, una mesa. La realidad humana es falta, es carencia, jamás tendrá la plenitud del ser. Pero en esa carencia reside la libertad. Al ser *nada* tiene que hacerse, al tener que hacerse tiene que actuar, al tener que actuar se lanza hacia sus proyectos, al hacerlo surge una temporalidad, al lanzarse hacia sus proyectos tiene que elegirlos, al elegirlos se elige, se da el ser, ese ser que nunca es reposo, que siempre es falta, que nunca totaliza, porque siempre estamos eligiéndonos. Si la des-dicha de la conciencia surge de su imposibilidad de ser, de su imposibilidad de ser surge su libertad. Soy una nada que debe darse el ser. Nunca me daré el ser. Siempre que crea *ser* dejaré de serlo para ser otra cosa. No hay totalidad para la conciencia. Había mencionado la *alienación*. En *El ser y la nada* la alienación es el intento de la conciencia por hacerse *ser*, por encadenar la libertad a la viscosidad de lo en-sí. Pero no: el para-sí es inacabado. Es y será esa nada en medio de la plenitud del ser. Al ser el para-sí inacabado, al ser falta, al ser carencia, *aparece la temporalidad en el mundo*. La temporalidad encuentra su fundamento en el proyecto del para-sí de darse el ser. Para darse el ser el para-sí debe actuar. El fundamento del acto es la libertad. *Toda acción, toda praxis, es libre y generadora de temporalidad*. Nos estamos acercando a la *Crítica de la razón dialéctica*. A su vez, toda acción es

acción *situada*. De hecho, dirá usualmente Sartre, nazco pequeño burgués, proletario, negro o judío. Supongo que, como siempre, repetí muchas cosas, o las dije abruptamente o las arrojé con cierta extrema brusquedad. Ocurre que hay un vértigo en el pensamiento sartreano que hubiera querido reflejar. Confesión: *El ser y la nada*, según habrán notado, reelabora muchos elementos de *Ser y tiempo*. Habrán notado también que las nociones de falta y carencia que Sartre maneja con brillo habrán de rendir sus frutos en la siguiente generación de pensadores. ¿Dónde está la confesión? Pienso en el proyecto abarcante del libro. Es una ontología de la realidad humana. Sigue, en este punto, la ambición heideggeriana. Ya casi no imaginamos un libro que nos venga a decir qué y cómo es el hombre. El texto de Sartre es un texto de posguerra y está marcado por los mismos tonos sombríos que el de Heidegger. Ocurre que los dos textos están *situados*: el *Dasein* es el alemán de la República de Weimar. El para-sí es el francés de la Resistencia. Creo, sin embargo, que la filosofía de la libertad que hay en Sartre implica una fe profunda en el hombre. Le dice una y otra vez que elija, que se dé el ser actuando, que nunca se dará el ser pero que eso es, justamente, ser libre: no ser nunca nada. Ser siempre nada. Una nada que se trasciende por medio de sus actos libres. Acaso aquí pueda meter la más poderosa de las fórmulas filosóficas de Sartre. El hombre es ese ser que es lo que no es y no es lo que es. *Es* lo que *no es* porque el hombre *es*. Es su facticidad. Tiene un ser: ese ser es la suma de los actos que lo han transformado en lo que ahora es. Puedo decir de Pedro (Sartre casi siempre habla de Pedro, démosle el gusto) que es el hombre que fue a ver Atlanta y Gimnasia y Esgrima el jueves 20 de abril de 1975. Pedro, en rigor, *lo es*. Pero lo es en el modo de no serlo. Porque ya no es ese hombre. Ahora Pedro *no es*. Pedro, ahora, es una nada que se trasciende hacia sus proyectos, hacia su horizonte temporal. Pongamos un ejemplo que no recuerdo si da Sartre pero da Pirandello en *Seis personajes en busca de un autor*. Pedro es ese hombre al que vi

entrar al burdel hace tres meses. Al verlo, lo cosifico. El tema de la mirada en Sartre es importante pero no puedo tomarlo aquí. Digamos esto: vi entrar a Pedro al burdel. Para mí, Pedro es el hombre que entró al burdel. No, dirá Pedro, yo soy muchas cosas más, soy un hombre abierto a sus posibles, tengo la posibilidad de elegirme de otro modo, de varios otros modos; hay, incluso, un *vértigo de la posibilidad*. Pedro no es el que entró al burdel porque *no es lo que es*. La conciencia es negación y es acto y es libertad. De aquí que la conciencia *sea lo que no es*. El ser de la conciencia es no-ser. Es ser Nada. De donde brota la fórmula de Sartre: la realidad humana «no es lo que es y es lo que no es».

El coeficiente de adversidad de las cosas

Nos acercamos a nuestro objetivo. No sé si fue dicho que el objetivo de estas clases sobre Sartre será el de quitarle al olvido, a la ignorancia y a la comodidad la lectura de su obra fundamental; si no fue así, el objetivo de estas clases queda dicho ahora. Porque ese es: meternos en serio con la *Crítica de la razón dialéctica*. Antes, alguna cosas todavía. (Y una, sobre todo una, sorpresiva y bellísima). Hay un tema que Sartre trata recurrentemente: *el coeficiente de adversidad de las cosas*. Podríamos expresarlo así: el coeficiente de adversidad de las cosas no le viene a las cosas por las cosas, sino que le viene a las cosas por el hombre. Este tema es recurrente porque expresa el intento de Sartre por marcar los alcances de la libertad inalienable del para-sí. «El coeficiente de adversidad de las cosas (…) no puede constituir un argumento contra nuestra libertad, pues *por nosotros*, es decir, por la previa posición de un fin, surge ese coeficiente de adversidad. Tal peñasco, que manifiesta una resistencia profunda si

quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero escalarlo para contemplar el paisaje. En sí mismo —si es siquiera posible encarar lo que en sí mismo pueda ser— es neutro, es decir, espera ser iluminado por un fin para manifestarse como adversario o como auxiliar»[726]. Sartre no negará los obstáculos que pueden presentar las cosas, pero siempre se encargará de mostrar que esos obstáculos solo pueden ser revelados como tales por un proyecto humano. La idea corre de un extremo a otro de su obra. 1943: «Lo dado en sí como *resistencia* o como *ayuda* no se revela sino a la luz de la libertad pro-yectante»[727]. 1946: «Para explicar la realidad como resistencia que ha de ser domada por el trabajo es preciso que tal resistencia sea vivida por una subjetividad que procure vencerla»[728]. 1960: «No puede haber resistencia y por consiguiente fuerzas negativas, sino en el interior de un movimiento que se determina en función del porvenir, es decir, de determinada forma de integración. Si el término que se quiere alcanzar no se ha fijado al principio, ¿cómo podría concebirse un freno?»[729] Sartre expresará del siguiente modo la alienación: *si el porvenir le viene al hombre por las cosas es porque antes le ha venido a las cosas por el hombre*. Remitámonos a la teoría de la cosificación. En tanto hombre enajenado soy una cosa y mi porvenir también lo es. Pero el fundamento de la alienación es la libertad. Hay alienación porque hay, antes y como fundamento, una libertad siempre concreta que se aliena.

Ahora sí: sobre qué intenciona la conciencia intencional. Sartre desarrolla aquí la sección que más apasionaba a Heidegger de *El ser y la nada*: las relaciones con los otros. La conciencia intenciona sobre los hombres y sobre las cosas. Su vértigo intencional nos arroja al mundo. Veamos de qué mundo se trata. (Solo podré entrar brevemente en esto. Pero, al menos, no lo pasaré por alto).

El fundamento de las relaciones humanas es el *Conflicto*. Este conflicto se expresa por medio de la dualidad *ser-mirante o ser-*

mirado. Si soy mirante, el Otro deviene mi objeto, trasciendo su trascendencia. Si el Otro me mira, todo este proceso se da en mí. La vinculación entre Yo y el Otro no es de conocimiento, sino de ser. Esta refutación que hace Sartre del solipsismo es más radical que la que había intentado en *La trascendencia del ego*. Se inspira, para eso, en Hegel: «El señor es la conciencia que es para-sí, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo misma a través de otra conciencia»[730]. Se trata, en rigor, de hacer depender mi ser del Otro. Ahora bien, *¿quién es este otro*? ¿Será un asalariado, un burgués, un intelectual? ¿Será un judío, un negro? ¿Qué dice un negro cuando termina de leer *El ser y la nada*? Escuchemos a Fanon: «Jean-Paul Sartre olvida que el negro sufre en su cuerpo de manera distinta que el blanco (…) Si los estudios de Sartre sobre la existencia del Otro son exactos (…) su aplicación a una conciencia negra es falsa. El blanco no es solamente el Otro, sino el señor, real o imaginario»[731]. Fanon clama contra la formalidad del «mundo» sartreano. Ese «mundo» de miradas, ese mundo de Otros que colisionan por medio de relaciones intersubjetivas de poder, no le parece *su* mundo, al que ve más concreto. Lo cierto es que el Otro, en *El ser y la nada, soy* yo y todos los otros Otro. Si el Otro es solo el Otro. Y si el Otro son todos. El Otro es nadie. Sartre buscará solucionar esta y otras cuestiones en la *Crítica de la razón dialéctica*. Los marxistas lo agobiarán preguntándole dónde está, en su ontología fenomenológica, el mundo de la explotación y la lucha de clases. Sartre se mostrará muy sensible a estas críticas y, en la búsqueda de respuestas, se transformará en el mejor teórico marxista de su tiempo, a infinita distancia de sus críticos estalinistas. Escribirá entonces su *summa* metodológica. A la que, ahora sí, hemos llegado.

Antes, un texto que me niego a dejar de lado. Nadie ha hablado de Sartre como lo ha hecho Gilles Deleuze en una especie de larga confesión a la que llamó *Fue mi maestro*. El texto va más allá de todo. De Sartre y de Deleuze. Es un texto sobre la filoso-

fía, la política, la literatura, la admiración, la entrega y el rechazo, la necesidad de los maestros, el dolor de perderlos, la fiereza de abandonarlos, olvidarlos, volver a ellos, un texto sobre la posguerra en Francia, la aparición de Sartre, lo que su figura revitalizó, un texto con opciones, rechazos, bien escrito, formidablemente meditado. Se publicó en la revista *Arts* el 28 de noviembre de 1964. *Sartre había rechazado el Premio Nobel*. Lo había logrado (o fue, sin duda, lo que decidió a los suecos) por su novela autobiográfica *Las palabras*, una, por decirlo sin estridencias, maravilla literaria. El texto de Deleuze fue publicado por el suplemento *Radar* de este diario y la traducción, impecable, es de Alan Pauls. *Lo transcribo en toda su extensión*. No tolera ser mutilado

Lateralidad: Sartre, por Deleuze

Tristeza de las generaciones sin «maestros». Nuestros maestros no son solo los profesores públicos, si bien tenemos gran necesidad de profesores. Cuando llegamos a la edad adulta, nuestros maestros son los que nos golpean con una novedad radical, los que saben inventar una técnica artística o literaria y encontrar las maneras de pensar que se corresponden con nuestra modernidad, es decir con nuestras dificultades tanto como con nuestros difusos entusiasmos. Sabemos que en el arte, y aun en la verdad, hay un solo valor: la «primera mano», la auténtica novedad de lo que decimos, la «musiquita» con la que lo decimos. Sartre fue eso para nosotros (para la generación que tenía veinte años en el momento de la Liberación). Por entonces, ¿quién si no Sartre supo decir algo nuevo? ¿Quién nos enseñó nuevas maneras de pensar? Por brillante y profunda que fuera,

la obra de Merleau-Ponty era profesoral y dependía en muchos aspectos de la de Sartre (a Sartre le gustaba asimilar la existencia del hombre al no-ser de un «agujero» en el mundo: pequeñas lagunas de la nada, decía. Pero Merleau-Ponty las consideraba pliegues, simples pliegues y plegamientos. De ese modo se distinguían un existencialismo duro y penetrante y un existencialismo más tierno, más reservado). Camus, ¡ay!, era la virtud inflada o el absurdo de segunda mano; Camus reivindicaba a los pensadores malditos, pero toda su filosofía nos remitía a Lalande y a Meyerson, autores que los bachilleres conocen muy bien. Los nuevos temas, un cierto estilo nuevo, una manera nueva, polémica y agresiva, de plantear los problemas, todo eso vino de Sartre. En medio del desorden y las esperanzas de la Liberación, lo descubríamos, lo redescubríamos todo: Kafka, la novela norteamericana, Husserl y Heidegger, los interminables ajustes de cuentas con el marxismo, el impulso hacia una nueva novela... Si todo pasó por Sartre, no fue solo porque como filósofo tenía un sentido genial de la totalización sino porque sabía inventar lo nuevo. Las primeras representaciones de *Las moscas*, la aparición de *El ser y la nada*, la conferencia *El existencialismo es un humanismo* fueron acontecimientos: en ellos aprendíamos, después de una larga noche, la identidad entre el pensamiento y la libertad.

Los «pensadores privados» se oponen de algún modo a los «profesores públicos». Hasta la Sorbona necesita una antiSorbona, y los estudiantes solo escuchan bien a sus profesores cuando tienen también otros maestros. En su momento, Nietzsche dejó de ser profesor para convertirse en un pensador privado. También lo hizo Sartre, en otro contexto, con otra salida. Los pensadores privados tienen dos características; una especie de soledad que les pertenece siempre, cualesquiera sean las circunstancias; pero también una cierta agitación, un cierto desorden del mundo en el que surgen y en el que hablan. Y también solo hablan en su propio nombre, sin «representar» nada; y lo que le recla-

man al mundo son presencias brutas, potencias desnudas que tampoco son «representables». Ya en *¿Qué es la literatura?*, Sartre dibujaba el ideal del escritor: «El escritor retomará el mundo tal cual es, totalmente en crudo, sudoroso, maloliente, cotidiano, para presentarlo a los libertados sobre el cimiento de una libertad. No basta con concederle al escritor la libertad de decirlo todo. Es preciso que escriba para un público que tenga la libertad de cambiarlo todo, lo que significa, además de la supresión de las clases, la abolición de toda dictadura, la renovación perpetua de los cuadros, la continua perturbación del orden tan pronto como tienda a fijarse. En una palabra, la literatura es, por esencia, la subjetividad de una sociedad en revolución permanente». Desde el principio, Sartre concibió el escritor bajo la forma de un hombre como todos, que se dirige a los demás desde un solo punto de vista: su libertad. Toda su filosofía se insertaba en un movimiento especulativo que impugnaba la noción de representación, el orden mismo de la representación: la filosofía cambiaba de lugar, abandonaba la esfera del juicio, para instalarse en el mundo más colorido de lo «prejudicativo», de lo «sub-representativo». Sartre acababa de rechazar el Premio Nobel. Continuación práctica de la misma actitud, horror ante la idea de representar prácticamente algo, aunque sean valores espirituales o, como él dice, de institucionalizarse.

El pensador privado necesita un mundo que incluya un mínimo de desorden, aunque más no sea una esperanza revolucionaria, un grano de revolución permanente. En Sartre hay, en efecto, cierta fijación con la Liberación, con las esperanzas decepcionadas de esa época. Hizo falta la guerra de Argelia para reencontrar algo de la lucha política o de la agitación liberadora, y aun así en condiciones tanto más complejas cuanto que nosotros ya no éramos los oprimidos sino aquellos que debían alzarse contra sí mismos. ¡Ah, juventud! Ya no quedan más que Cuba y los maquis venezolanos. Pero, más grande aún que la soledad del pensador privado, está también la soledad de los que buscan

un maestro, los que querrían un maestro y solo podrían encontrarlo en un mundo agitado.

El orden moral, el orden «representativo» se ha cerrado sobre nosotros. Hasta el miedo atómico adoptó los aires de un miedo burgués. A los jóvenes, ahora, se les ofrece a Teilhard de Chardin como maestro de pensamiento. Tenemos lo que nos merecemos. Después de Sartre, no solo Simone Weil sino la Simone Weil del simio. Y sin embargo no es que en la literatura actual no haya cosas profundamente nuevas. Citemos al voleo: el *nouveau roman*, los libros de Gombrowicz, los relatos de Klossowski, la sociología de Lévi-Strauss, el teatro de Genet y de Gatti, la filosofía de la «sinrazón» que elabora Foucault… Pero lo que hoy falta es lo que Sartre supo reunir y encarnar para la generación anterior: las condiciones de una totalización: aquella en la que la política, lo imaginario, la sexualidad, el inconsciente y la voluntad se reúnen en los derechos de la totalidad humana. Hoy nos limitamos a subsistir, con los miembros dispersos.

Sartre decía de Kafka: «Su obra es una reacción libre y unitaria contra el mundo judeocristiano de Europa central; sus novelas son la superación sintética de su situación de hombre, de judío, de checo, de novio recalcitrante, de tuberculoso, etcétera». Pero es el caso de Sartre mismo: su obra es una reacción contra el mundo burgués tal como lo pone en cuestión el comunismo. Expresa la superación de su propia situación de intelectual burgués, de ex alumno de la Escuela Normal, de novio libre, de hombre feo (puesto que Sartre a menudo se presentó de ese modo), etc.: todas cosas que se reflejan y resuenan en el movimiento de sus libros.

Hablamos de Sartre como si perteneciera a una época caduca. ¡Ay! Somos nosotros, más bien, los que hemos caducado en el orden moral y conformista de la actualidad. Sartre, al menos, nos permite la esperanza vaga de los momentos futuros, de las reanudaciones donde el pensamiento puede reformarse y rehacer sus totalidades como potencia a la vez colectiva y privada.

Por eso Sartre sigue siendo nuestro maestro. El último libro de Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, es uno de los libros más bellos y más importantes que se hayan publicado en estos últimos años. Le da a *El ser y la nada* su complemento necesario, en el sentido en que las exigencias colectivas vienen a consumar la subjetividad de la persona. Y si volvemos a pensar en *El ser y la nada*, es para recuperar el asombro que supimos sentir ante esa renovación de la filosofía. Hoy sabemos aún mejor que las relaciones de Sartre con Heidegger, su dependencia de Heidegger, eran falsos problemas que descansaban en malentendidos. Lo que nos impactaba de *El ser y la nada* era únicamente sartreano y servía para medir el aporte de Sartre: la teoría de la mala fe, donde la conciencia, en el interior de sí misma, jugaba con su doble poder de no ser lo que es y de ser lo que no es; la teoría del Otro, donde la mirada del otro bastaba para hacer vacilar el mundo y para «robármelo»; la teoría de la libertad, donde esta se limitaba a sí misma constituyéndose en situaciones; el psicoanálisis existencial, donde recuperábamos las elecciones básicas de un individuo en el seno de su vida concreta. Y, cada vez, la esencia y el ejemplo entraban en relaciones complejas que le daban un nuevo estilo a la filosofía. El mozo del bar, la chica enamorada, el hombre feo, y sobre todo mi amigo Pedro-que-nunca-estaba, formaban verdaderas novelas en la obra filosófica y hacían palpitar las esencias al ritmo de sus ejemplos existenciales. Por todas partes brillaba una sintaxis violenta, hecha de rupturas y estiramientos, que nos recordaba las dos obsesiones sartreanas: las lagunas de no-ser, las viscosidades de la materia.

El rechazo del Premio Nobel fue una buena noticia. Al fin alguien que no trata de explicar la clase de paradoja deliciosa que es para un escritor, para un pensador privado, aceptar honores y representaciones públicas. Ya hay muchos astutos que tratan de sorprender a Sartre contradiciéndose: le atribuyen sentimientos de despecho porque el premio llegó demasiado tarde; le objetan que algo, de todos modos, siempre representa; le recuerdan que

sus logros, de todos modos, fueron y siguen siendo logros burgueses; se sugiere que su rechazo no es razonable ni adulto; se le propone el ejemplo de aquellos que lo aceptaron rechazándolo, sin perjuicio de destinar el dinero a buenas obras. No les conviene provocarlo demasiado; Sartre es un polemista temible. No hay genio que no se parodie a sí mismo. Pero ¿cuál es la mejor parodia? ¿Convertirse en un viejo adaptado, una coqueta autoridad espiritual? ¿O bien querer ser el retrasado de la Liberación? ¿Verse como un académico o bien soñarse como resistente venezolano? ¿Quién no ve la diferencia de calidad, la diferencia de genio, la diferencia vital entre esas dos opciones o esas dos parodias? ¿A qué es fiel Sartre? Siempre al amigo Pedro-que-nunca-está. Ese es el destino de este autor; hacer correr aire puro cuando habla, aun si ese aire puro, el aire de las ausencias, es difícil de respirar.

Heidegger, Sartre y el humanismo

La *Crítica de la razón dialéctica* apareció el 6 de abril de 1960. Lo que debió ser un impulso para unir la conciencia fenomenológica y la praxis revolucionaria del marxismo, de la mano de un filosofo de genio, se congeló en el desdén o en la incomprensión o, en suma, en la absoluta no-lectura de la obra por parte de todo un movimiento que surgía con enorme ímpetu y que ocuparía largamente la escena filosófica. Si la *Crítica de la razón dialéctica* es la obra que funda la dialéctica, no en el objeto como los marxistas, sino en la praxis libre del sujeto libre, en mal momento llegaba, pues todos los filósofos estructuralistas habían venido a liquidar al hombre y al humanismo. Pienso que lo hicieron con mayor rigor que el Heidegger de la *Carta sobre el hu-*

manismo en el que se basaron. No recurrieron, al menos, a fórmulas pseudomísticas. Sabemos que cuando Sartre dictó su célebre conferencia *El existencialismo es un humanismo* Heidegger redactó de inmediato su texto *kitsch*-pastoril para refutarlo. Refutación en la que todos coincidieron. Nadie ha demostrado que *internamente* el texto de Sartre estaba errado. No, lo que todos dijeron es que lo estaba porque Heidegger lo había demostrado. Preguntemos: ¿qué demostró Heidegger? O no, veamos antes en qué se equivocó Sartre. Cometió el error de Kojève: interpretar que *Ser y tiempo* es una antropología filosófica. Caramba. Con solo retroceder unas páginas verán ustedes que eso es exactamente lo que también yo interpreté: *Ser y tiempo* es una «antropología existenciaria». Me esmeré en eso. Tengo a Kojève y a Sartre de mi lado. Sartre, en su conferencia, postula el humanismo. Jamás dejará de hacerlo. Pero, para Heidegger, enmascarado con el humanismo viene el peligro de la «subjetividad». Con ella, el «olvido del ser». Con él, la entrega del hombre a la técnica. Con ello, la transformación del hombre en «amo de lo ente». ¿Hay una solución a esta catástrofe? Sí, ¿«el *pathos* de la escucha»? Que el hombre se deje convocar por el Ser. Que el *pathos* de la escucha sea el *pathos* de la entrega a «la llamada del Ser». Bueno, creo que Sartre (que dudo haya leído la *Carta sobre el humanismo*) se habría reído de toda esta argamasa pretenciosa de *kitsch*, bucolismo primario y exquisito nacionalsocialismo. Si Adorno, *con enorme justeza*, le señalará a Heidegger que el *pathos* de la escucha tiene *otros lados* a los que conducir con más urgencia y dramatismo que a la «llamada del ser», como, por ejemplo, a la demanda del otro, *al sufrimiento del otro*, Sartre le diría, no se tomó el trabajo de hacerlo, que el *pathos* de la escucha debe conducirme a que la explotación del Otro me sea intolerable, y de aquí a la praxis histórica y a la libertad. Sartre, al fin y al cabo, siempre responderá al *pathos* de la llamada de la libertad, de la lucha contra la opresión, de una filosofía que, por medio de la praxis, una al sujeto y a la historia. En suma, a Ma-

rx, a Husserl, al Heidegger de *Ser y tiempo* y a él, al Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica.*

Clase 34

Sartre, *Crítica de la razón dialéctica* (II)

Luego de concluir *El ser y la nada*, Sartre dirige su atención hacia el marxismo. He aquí un punto de torsión. Que yo sepa, no lo dijo, pero el Heidegger II no lo convocó para nada. En lugar de imaginar al hombre pastor del Ser le interesó más el hombre comprometido con la historia, la praxis, el cambio revolucionario. ¿Por qué la historia? ¿Ignoraba eso que tantos decían? ¿Ignoraba que el siglo de la historia había pasado, y era el XIX y no el XX? Supongo que esto le habrá parecido un reduccionismo. Ningún siglo es solo el siglo de *algo*. ¿O no tenía historia el siglo XX? La tenía y hasta la tenía en exceso. Había que meterse en ella. Así, la conciencia fenomenológica ya no habría de intencionar sobre el «mundo». El «mundo» ya no habría de ser el de los Otros, el de la mirada, el de las trascendencias trascendidas, el de la mala fe. Habría de ser —sin dejar de ser lo que *El ser y la nada* había revelado— el mundo de la historia y sus conflictos. ¿Cómo dar cuenta de ellos? Empieza a surgir el gran proyecto. Único en el siglo: la unión de la fenomenología con el marxismo. La unión del sujeto que se expectora y de la materialidad irrecusable de los conflictos históricos.

El marxismo al que Sartre se enfrenta es pobre, es un stalinismo obediente, un cascarón verticalista con anclaje en Moscú. Estos marxistas han convertido al hombre en un elemento inerte gobernado por leyes de exterioridad. Terminan, así, por aniquilar el supuesto de toda filosofía revolucionaria: la libertad. Si hay un acto libre es el acto revolucionario. Una filosofía que in-

tente dar cuenta de él, que intente iluminar teóricamente una praxis de liberación deberá tener presente es-ta conclusión de *El ser y la nada*: la condición primera de la acción es la libertad.

El primer acto de la rebelión es la libertad

Acaso ya se entienda por qué nos interesa Sartre: a la anulación de la subjetividad en manos de Heidegger y los posmodernos, nosotros, ciudadanos de la periferia que necesitamos de la política, proponemos recuperar la libertad del sujeto crítico-práctico. Un divulgador español, tan deslumbrado por Heidegger como tantos otros, ha escrito: «Hemos tenido que esperar a los autores posmodernos para que se entendiese a Heidegger, junto a Nietzsche, como lo que verdaderamente es: el profeta de la disolución de la subjetividad y el heraldo de la última renuncia a la idea filosófica de la fundamentación»[732]. Sobre la idea de fundamentación ya discutiremos. Sobre la disolución de la subjetividad digamos que, sin ella, estamos desarmados. Una conciencia crítica de las desigualdades, injusticias y hambrunas del mundo periférico se logra desde una subjetividad que *rompe* con eso que el Poder quiere hacer, todos los días, de nosotros, hombres sin subjetividad, masificados consumidores de la cultura hegemónica de los medios de comunicación. La *fundamentación* recibe la crítica de ser siempre un supuesto metafísico: un absoluto. A nosotros nos interesa menos fundamentar una praxis que ir generando una subjetividad crítica que nos lleve a ella. Para eso, lo que dice Sartre: el primer acto de la rebelión es la libertad.

Sigamos. Sartre, sobre la temática del marxismo, escribe su primer texto de alguna ambición en 1946, en su revista *Temps Modernes*, que marcó a fuego una época. Busca, aquí, la génesis de la filosofía burguesa y la del materialismo marxista. «Todo miembro de la clase dominante es hombre de derecho divino. Nacido en medio de jefes está persuadido desde su infancia de que ha nacido para mandar y, en cierto sentido, esto es cierto porque sus padres, que mandan, lo engendraron para mandar»[733]. Este individuo es una síntesis a-priori del hecho y del derecho. Existe porque tiene derecho a existir. Sartre no desarrolla este punto pero aquí hay una esencia que precede a la existencia. O hay una facticidad ya constituida por el ser-en-el-mundo de este hijo de burgueses. La facticidad del obrero no es la misma que la del burgués. En algunos textos de los *Escritos imprudentes* desarrollé, cautelosamente, el concepto de existencia-destino. El alumno que, pongamos, en una escuela de Catamarca se desmaya en el aula por hambre, ¿no tiene su desarrollo neuronal deteriorado? ¿No está ya derrotado por el joven bien nutrido de algún colegio privado de Buenos Aires? ¿Puede vencer ese destino el niño hambriento de Catamarca? No. ¿No es entonces su existencia una existencia destinada? ¿Una existencia-destino? Sartre se acercará a estos temas en la *Crítica de la razón dialéctica*. Y años después dirá su frase: «Ante un niño que tiene hambre *La náusea* no vale nada». Lo que despertará agrias críticas de todo tipo. Sobre todo una: la literatura no se escribe para eliminar el hambre. Como sea, la frase de Sartre debe ser entendida como una frase-alarma. Trataba de llamar la atención, de modo extremo tal vez, sobre el hambre en el mundo.

El amo (retoma Sartre estas figuras hegelianas) es este ser justificado por sus padres, que son amos y hacen de su hijo lo que ellos son. El esclavo queda confinado a la naturaleza. Esta situación genera una dialéctica. El esclavo —al trabajar la materia— aprende *la lección de las cosas*. Se hunde en el determinismo de la materia y rechazará toda filosofía que no persevere en esa re-

lación primordial. «Como Sansón, que aceptaba sepultarse bajo las minas del templo con tal que los filisteos perecieran con él, el esclavo se libera suprimiendo la libertad de sus amos junto con la suya y hundiéndose con ellos en la materia»[734]. El amo ha sido alcanzado. Él también es ahora una cosa, él también es un natural. Y el materialismo dialéctico (el *materialismo naturalista-metafísico*) se presentará para expresar esta situación del esclavo. Su primer movimiento consistirá en reducirlo todo a la naturaleza. Solo que (insiste Sartre en esta objeción) si el esclavo no es más que un ser natural (y no ya un ser natural humano, activo, como lo quería el joven Marx), ¿cómo podría *distanciarse* de su situación, cómo podría concebir un estado de cosas superior al que vive, cómo podría, en suma, *romper con el dato y revolucionarlo prácticamente*? Y las preguntas podrían multiplicarse: ¿no ha demostrado *El ser y la nada* que no se puede superar el ser permaneciendo en él? ¿No hemos visto que es recién a partir del día en que concebimos un estado de cosas superior al presente que nuestro presente (nuestra *situación*) se vuelve intolerable? Si hundimos al obrero en el ser jamás podremos extraerlo de ahí y nada nos permitirá comprender la soberana negatividad del acto revolucionario.

El cogito se pone a trabajar

El siguiente paso de la argumentación sartreana tiene *decisiva* importancia en su obra. (Acaso necesite recordar que estamos siguiendo un texto de 1946. No es breve y es el primer texto en que Sartre se mete fuertemente con el marxismo, filosofía que será su obsesión de aquí en adelante, unida, desde luego, a sus inicios fenomenológicos: nada dejará atrás. Como dice Deleuze:

era un genio de la totalización. Que es, por otra parte, lo que la filosofía debe ser. Totalización, destotalización, totalización, etc.). Acabamos de ver cómo el obrero se hunde en el determinismo universal de la materia y cómo la filosofía que lo expresa lo considera exclusivamente en su *inercia de cosa*. Sartre mostrará, por el contrario, que lejos de descubrir su esclavitud en el trabajo, el obrero descubre ahí, a través de su dominio práctico sobre la materia, el origen de su soberana libertad. *El cogito se ha puesto a trabajar*, si se me permite decirlo así. A partir de este momento, este *cogito* laborioso recibirá el nombre de praxis. Este es un paso exquisito en el desarrollo de la filosofía sartreana. Él no lo dice así. Jamás dice: «Mi deslizamiento de la fenomenología al marxismo consiste en transformar al *cogito* en praxis». Confesión: es una tesis que propongo. Ya han visto ustedes —sobre todo a esta altura de los acontecimientos— que junto a la exposición de todos estos filósofos talentosos y hasta geniales del centro del Saber me he permitido (desde mi condición, cuya sinceridad ustedes pueden creer o no, de «subfilósofo de la periferia») proponer posturas personales. Pero la filosofía se enseña mal si el que la enseña no enseña también que es indispensable un punto de vista propio. No sobre todo. No todo merece un «punto de vista propio». Pero la filosofía está para que la enseñemos con rigor y para que enseñemos a opinar —a *filosofar*— libremente sobre aquello que enseñamos.

Seguimos. Al modo del esclavo hegeliano, el esclavo sartreano encontrará en el trabajo su elemento liberador. Es en lo más hondo de su esclavitud donde toma conciencia de su libertad a través de la eficacia de su acción concreta. «Si descubre la relación de causa a efecto, no lo hace padeciéndola sino en el acto mismo que trasciende el estado actual (…) hacia cierto fin que ilumina y define tal estado desde el fondo del futuro. De este modo, la relación de causa a efecto se revela *en y por la eficacia de un acto que es a la vez un proyecto y una realización* (…) A no ser por la luz que este fin arroja sobre la situación actual, no ha-

bría en esta relación de causalidad alguna ni relación de medio a fin o, mejor dicho, habría una infinidad indistinta de medios y fines, de efectos y de causas»[735]. Vemos aquí la funcionalización —aplicados al campo de la materialidad del trabajo— de los conceptos de *El ser y ¡a nada*. Sartre los une a las brillantes descripciones que nos legó Hegel sobre la dialéctica del trabajo (escritos juveniles de Jena y *Fenomenología del espíritu*) y emprende su análisis. (Ya veremos la interpretación radicalmente distinta que tiene Deleuze, siguiendo a Nietzsche, de la dialéctica en tanto toma como punto esencial la *afirmación* del amo).

El obrero se somete al determinismo de las cosas. Es un momento ineludible de la dialéctica del trabajo: *aprehender la lógica interna del objeto*. Sartre, en la *Crítica de la razón dialéctica*, lo llamará exteriorización de la interioridad. La interioridad, en efecto, debe afectarse de inercia en su ser para trabajar sobre el objeto inerte. Pero este hecho, este *hacerse-cosa* a sí mismo, no es más que un *momento* del proceso del trabajo. El error del materialismo-metafísico ha sido detenerse en él. En verdad, todo trabajo es ante todo ideológico. Sartre podría haber citado a Marx en su ayuda: «Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja y es el hecho de que antes de ejecutar la construcción la proyecta en su cerebro»[736]. Esta actividad teleológica es la que revelará la libertad del obrero. Es por ella que aparecen medios y fines. Es por ella que hay algo así como una *resistencia* en la materia. Volveremos sobre esto al tratar la *praxis individual* en la *Crítica de la razón dialéctica*. Lo que debemos retener aquí es algo que ya dijimos: *el acto del trabajo es la libertad misma*. Es ahí, por consiguiente, donde se inicia tolla liberación. (*Nota*: Importa señalar, para los días actuales, que la destrucción del trabajo, el desempleo, la exclusión, son un gran triunfo del neoliberalismo. Al desaparecer la cultura del trabajo no solo desaparece la organización de la clase obrera, sino la posibilidad del obrero de descubrir su libertad en la praxis teleológica del trabajo. Así lo vería Sartre).

Pero hay otra condición del obrero que interesa a Sartre: su contingencia. Hemos visto que el burgués era hombre de Dios, era esperado por sus padres, era esperado por sus semejantes, era una síntesis *a priori* del hecho y del derecho. No ocurre lo mismo con el obrero: este es simplemente de hecho, nadie lo espera y la máquina lo designa como fácilmente reemplazable. *No podría encontrar en ninguna parte su necesariedad.* Está, pues, arrojado en el mundo, nada puede ocultarle su radical contingencia, su facticidad. La condición obrera es la condición humana tal como Sartre la describe en *El ser y la nada.* Así las cosas, una filosofía revolucionaria deberá «desechar el mito materialista y tratar de probar: 1) que el hombre es injustificable; que su existencia es contingente en el sentido de que ni él ni Providencia alguna la han producido; 2) en consecuencia, que todo orden colectivo establecido por hombres puede ser superado por otros órdenes; 3) que el sistema de valores vigente en una sociedad refleja la estructura de tal sociedad y tiende a conservarla; 4) que, por lo tanto, puede ser siempre superado por otros sistemas, que no se perciben claramente puesto que la sociedad que han de expresar aún no existe, pero que se presienten, y para decirlo todo, se inventan en el esfuerzo mismo de los miembros de la sociedad por superarla»[737]. En suma: *que solo una filosofía de la libertad puede constituirse en la filosofía de la revolución.*

Fenomenología y marxismo

La *Crítica de la razón dialéctica* es un libro atemorizante. Tengo la edición de Losada de 1963, la primera que se editó en español (en esos años nuestro país llevaba la delantera en estas cosas, ya lo dije). El primer tomo tiene 533 páginas. El segundo,

543. Una sencilla suma nos dará la pasmosa cifra de 1076 páginas. Sartre la escribió apelando a todo tipo de elementos: desde las anfetaminas hasta la cerveza, que no se llevan bien. Tal vez por eso Tomás Abraham, en un programa de Canal (a) dedicado a Sartre, dijo que no le creía. El testimonio del *freak* (el gran Jean-Paul lo era) se torna verosímil por la casi descomposición vital con que Sartre marchó a la muerte. Estaba triturado por todas partes. Era una especie de señor Valdemar de la filosofía. Esto era el resultado de una elección. Solía declarar que no le importaba perder diez años de su vida con tal de escribir una obra como la *Crítica*. Añadía que hablaba sin vanidad. Que lo creía en serio. Que importaba más dejar una obra importante, que, eso sí, no dudaba habría de serlo, que vivir algunos años más. Abraham, que habla con mucha pasión en ese documental —diferenciándose de los otros filósofos, aburridos todos como chupar un clavo—, dice que de tanta obsesividad, de tantas anfetaminas, de tanto alcohol, de tantos paquetes de cigarrillos (Sartre fumaba incesantemente) solo podía salir lo que salió: «Una obra ¡imposible!»

Una vez publicada, la *Crítica* tuvo sus lectores, pero estuvo lejos de causar algo, cualquier cosa que justificara diez años de vida. Ni siquiera fieles discípulos de Sartre como Francis Jeanson, que había escrito un notable trabajo sobre el problema moral en, sobre todo, *El ser y la nada*, se atrevieron con la *Crítica*. Para colmo, pronto apareció *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss. Y luego los trabajos de Althusser postulando un antihumanismo que apuntaba hacia Sartre. Como sea, la obra permaneció como un esfuerzo poderoso del filósofo más estudiado y célebre de Francia. Pero un mojón algo venerable no invita a la lectura. La moda estructuralista se desató incontenible y Heidegger y Nietzsche ocuparon el centro de la escena. A esto hay que añadir cuestiones menos trascendentes pero decisivas: *Mil mesetas* es un texto de gran extensión y dificultad, ¿por qué habría de esforzarse un joven de, supongamos, los años ochenta con la *Críti-*

ca en lugar de hacerlo con el libro de Deleuze y Guattari? Así ocurrió. Ahora es distinto. Ahora *todo* importa. Acaso porque ya *nada* importa. O porque ese temor recorre nuestro tiempo. Pero ese temor, si no paraliza, es dinamizante: nos lleva a revisarlo todo. El estructuralismo agoniza en la academia norteamericana, su último refugio (y casi solamente en el área de la crítica literaria y con la ya venerable y transitada deconstrucción). No han surgido nuevos filósofos *universales*. Si uno se pregunta quiénes fueron los últimos se responderá «Heidegger». Y también «Sartre»: el filósofo que durante dos décadas tuvo en vilo a la filosofía, a la literatura y a la política. El último de los intelectuales comprometidos. Una raza muerta. Aniquilada por la caída del marxismo, del Muro, por el triunfo del liberalismo de mercado. Hoy, sin embargo, se buscan nuevas respuestas. La entrada estrepitosa del Oriente terrorista en esa historia que Hegel y Heidegger imaginaron *solamente* europea, lleva a revisar la *totalidad*. Una totalidad que el atentado a las Torres restableció brutalmente. La guerra es —hoy— global. Si lo es, ¿por qué no revisitar la gran obra de alguien a quien Deleuze llamó el «genio de la totalización»? Y añadamos, porque es necesario, también de la «destotalización» y la «retotalización». ¿Cómo no interesarnos (para entender nuestro tiempo) en el libro del que Deleuze, en 1964, dijo que era uno de los más bellos e importantes que se habían publicado?

La *Crítica de la razón dialéctica* está precedida por un texto que Sar-tre ya había publicado con anterioridad: *Cuestiones de método*. La obra empieza en verdad con su correspondiente Introducción y con su primera parte a la que Sartre señala con la letra A. Se titula «Dialéctica dogmática y dialéctica crítica». La dialéctica dogmática es la que busca fundamentar la dialéctica en exterioridad: desde el objeto (*naturaleza*, en Engels y Lenin). El ser no puede darnos el fundamento de la negación. Una negación de la negación solo puede darse dentro de un proyecto totalizador. Y como en el ser (en el objeto) no hay totalizaciones es

forzoso que la negación siga viniendo al mundo por la realidad humana. ¿Por qué esta discusión? ¿Qué importancia metodológica tiene? Sartre intenta una *crítica* de la razón dialéctica. Esto significa: fijar sus alcances y límites. Habrá que descubrir el *lugar* de esta tarea. Y como la Razón dialéctica no es un accidente ni un hueso, ese lugar será la Historia; jamás la Naturaleza. En la Introducción del *Anti-Düring* Engels afirma que la Naturaleza es «la piedra de toque» de la dialéctica. Agradece a las «modernas ciencias naturales» los datos «extraordinariamente» copiosos que han ofrecido y con ellos se puede demostrar que la naturaleza «se mueve» por los cauces de la dialéctica. Sartre sabe que está argumentando contra una teoría rústica que no tiene asidero alguno. Ni en tiempos de Engels ni en sus tiempos. Pero utiliza este dinosaurio antidialéctico y positivista, que entusiasmó no solo a Engels sino a Lenin y a los marxistas estalinistas (a los franceses que acusaban a Sartre de «individualista burgués»), para demostrar que la dialéctica solo puede ser hallada donde se produce: en la Historia. En suma: Sartre no se molesta demasiado en averiguar si la naturaleza es o no dialéctica, sino en afirmar que si hemos de encontrarle un fundamento a la Razón dialéctica este fundamento es él mismo dialéctico y se encuentra donde dijimos: en la Historia. Reemplacemos «naturaleza» por «ser» y entenderemos mejor qué quiere Sartre: la dialéctica no pertenece al ser. *No hay dialéctica del ser.* Si tomo coraje y retrocedo al lenguaje de *El ser y la nada* me atreveré a decir que si la dialéctica no pertenece al Ser, pertenece a la Nada. ¿Qué es la Nada? Lo sabemos: el para-sí, la realidad humana, entregada, aquí, en la *Crítica de la razón dialéctica*, a la praxis histórica. Sigamos con la simetría con *El ser y la nada*: allí se trataba de expulsar las cosas de la conciencia. Los psicólogos la habían colmado de elementos inertes a causa de sus esquemas mecanicistas. Husserl había puesto en ella el Ego trascendental doblando al Ego empírico. Heidegger había hecho del ser-en-el-mundo una estructura interna del *Dasein*. Si en *El ser y la nada*

se trataba de salvar, en un primer paso fundante, la traslucidez de la conciencia, en la *Crítica de la razón dialéctica* se trata de salvar la traslucidez de la Historia. Esta, como la conciencia-mundo, no remite más que a sí misma. Todo intento por condicionarla desde afuera, por hacerla aparecer como un momento inesencial de un proceso iniciado en las nebulosas, no puede sino llevar a afectarla de inercia y a considerarla según los esquemas de la Razón analítica. Pero la Historia es dialéctica. Y si el *lugar* de la dialéctica es la Historia es ahí donde habrá que buscarla y hacer su crítica. El paso siguiente, entonces, consiste en presentar los instrumentos que se utilizarán en esa tarea.

Identidad ontológica y reciprocidad metodológica

Pero antes de pasar a las *Cuestiones metodológicas* de la *Crítica de la razón dialéctica* dejaremos clarificados algunos puntos. 1) A través de es tas discusiones con el marxismo, Sartre lleva a primer plano el problema de la Historia. El *cogito* tiene que salir de sí mismo tan radicalmente como en *El ser y la nada* y *unificarse* en las objetividades del mundo. No hay sujeto-objeto. La terminología cambia. Hasta aquí la conciencia era con ciencia (de) sí en tanto conciencia (de) objeto. Este *objeto* pasará a denominarse «materialidad» o «mundo material». Y el *cogito* (ahora más que nunca definido por su acción: léase «trabajo») recibirá el nombre de «praxis». 2) El mundo en que el hombre ahora es se diferencia del de *El ser y la nada*. Lo que de aquí en adelante el para-sí hace aparecer con su surgimiento no es un «mundo» sino una «Historia». Y las relaciones con cretas con los Otros ya no son la mirada, el cuerpo, el amor, el lenguaje, el masoquismo,

la indiferencia, el deseo, el odio, el sadismo (todo eso con que Sartre deslumbó en su primera gran obra y hasta logró deslumbrar, testimonio de Gadamer de por medio, al mismísimo Heidegger), sino la lucha de clases, la explotación, la alienación. Lo que Masotta encontraba en él y añoraba en Lacan. Cierto es que la *Crítica de la razón dialéctica* —al ser una *summa* metodológica — se mueve en un campo formal, y los marxistas dogmáticos criticarán, neciamente, este aspecto, pero el trata miento de la lucha de clases, la explotación, la alienación, etc., encuentra su *inteligibilidad dialéctica*. Como Sarte es un hombre de empresas des medidas se proponía en un segundo tomo abordar los concretos problemas históricos. No lo escribió. Pero escribió *El idiota de la familia*, que viene a demostrar este principio fundamental de la *Crítica de la razón dialéctica: entre individuo e historia hay identidad ontológica y reciprocidad metodológica*. Se puede partir del individuo (de la conciencia fe nomenológica) y llegar desde ahí a la más concreta de las totalizaciones históricas. Tenemos aquí la gigantesca empresa de la *Crítica de la razón dialéctica*: unir la fenomenología y el marxismo. Sartre, el fenomenólogo que estudió a Husserl y a Heidegger en Berlín, se lanza a mixturarlos con Marx. Solo él podía hacer esto. 3) Insistamos: en sus polémicas con el marxismo, Sartre vuelve a sus tesis fundamentales: la espontaneidad de la conciencia, la libertad, el proyecto. Y el intento existencialista por no perder al individuo. Esta dimensión *humanista*, que atraviesa toda la obra sartreana y es quizás su esencia misma, la veremos aparecer nueva mente, y con renovados bríos y momentos de genio, en las polémicas con el economismo y el sociologismo. Cosa que ocurre en las últimas páginas de la *Crítica de la razón dialéctica*. Todavía no estamos ahí.

Hemos mezclado —en busca de una inteligibilidad más honda y metódica del pensamiento de Sartre— las categorías de *El ser y la nada* con las de la *Crítica de la razón dialéctica*. En *El ser y la nada* leemos: «Así, el tiempo de la conciencia es la realidad hu-

mana que se temporaliza como totalidad que es para sí misma su propia inconclusión; es la nada que se desliza en una totalidad como fundamento *destotalizador*. Esta totalidad que corre en pos de sí y se deniega a la vez, que no podría encontrar en sí misma término alguno a su trascender porque ella es su propio trascender y se trasciende hacia sí misma, no podría existir en ningún caso en los límites de un instante. *Jamás hay instante en que se pueda afirmar que el para-sí es*, porque, precisamente, el para-sí no es jamás. Y la temporalidad, al contrario, se temporaliza enteramente como denegación del instante»[738]. ¿Se va armando el aparato categorial? Sigamos y con perseverancia: los frutos de un gigantesco desarrollo fenomenológico-dialéctico nos aguardan.

El punto (B) de la *Crítica de la razón dialéctica* se titula: *Crítica de la experiencia crítica*. Me atrevería a retitularlo así: *El movimiento totalizador-totalizado de la experiencia crítica y la cuestión metodológica*. Adelante. Efectuar una crítica de la experiencia crítica significará enunciar esta experiencia totalizadora en su singularidad técnica, enumerar los instrumentos de pensamiento que utilizará y esbozar el sistema concreto que acabará por constituir. Estamos en el corazón de la *Crítica de la razón dialéctica*. «¿Por qué *experimentación* definida esperamos manifestar y probar la realidad del proceso dialéctico? ¿Cuáles son nuestros instrumentos? ¿Cuál es el punto de aplicación de estos? ¿Qué sistema experimental debemos construir?»[739]

El punto de partida consiste en distinguir las nociones de *totalidad* y *totalización*. «La totalidad se define como un ser que es radicalmente distinto a la suma de sus partes, se vuelve a encontrar entero —con una u otra forma— en cada una de estas y entra en relación consigo mismo ya sea por la relación con una o varias de sus partes, ya por su relación con las relaciones que todas o varias de sus partes mantienen entre ellas»[740]. Pero la característica de una totalidad es que está *hecha*. Es decir, totalizada. Su estatuto ontológico es ya muy conocido por nosotros: es

el del en sí. O, si queremos usar la terminología de la *Crítica de la razón dialéctica*, lo cual es más ajustado, *es lo inerte*. No podrá ser, por consiguiente, un *acto*, sino solamente el vestigio de una acción pasada que se ha cristalizado en la inercia. *Es lo que Sartre llamará lo práctico-inerte.*

La totalización, por el contrario, es acto, praxis en curso. La totalidad aparece frente a ella como principio regulador: se reduce al conjunto inerte de sus creaciones provisionales. «Así, por un doble movimiento, la multiplicidad se multiplica hasta el infinito, cada parte se opone a las demás y al todo en vías de formación, mientras la actividad totalizadora aprieta los lazos y hace de cada elemento diferenciado su expresión inmediata y su mediación en relación con los otros elementos»[741]. La inteligibilidad de la Razón dialéctica no puede ser, entonces, otra cosa que *el movimiento mismo de la totalización.* Ahora bien, epistemológicamente esta totalización solo será permeable a un conocimiento cuyos movimientos sean totalizadores. Pero este conocimiento —de ningún modo— será una nueva totalización de la totalización, sino solo un *momento* de ella. O sea, es necesario «que la totalización comprenda en sí misma su *retotalización reflexiva* como una estructura indispensable y como un proceso totalizador en el seno del proceso del conjunto»[742].

El experimentador y el sistema experimental

Una vez establecidas las nociones de totalidad y totalización comprobamos dónde nos han conducido: *Sartre ha ubicado al experimentador en el mundo.* Es decir, en el proceso de totalización. La idea de un conocimiento comprometido, del experimentador

que forma parte del conjunto experimental es otra de sus constantes. Si el *cogito* ha de ser el punto de partida epistemológico (atención: con las especiales características que tiene el *cogito* en Sartre y que señaláramos al estudiar la fenomenología en *El ser y la nada*) y si el *cogito* es ser-en-el-mundo y en *situación*, el conocimiento nunca puede ser conocimiento puro, *de-située*, sino conocimiento ubicado en el mundo. De esta forma, la verdad de la *microfísica* (que Sartre se ha empeñado en explicitar: «La única teoría del conocimiento que puede ser válida hoy en día es la que se funda en esta verdad de la microfísica: *el experimentador forma parte del sistema experimental*»)[743] expresa el intento original sartreano: mostrar al hombre real en medio del mundo real. Esta idea ya la había formulado en *El ser y la nada*: el conocimiento no puede ser sino surgimiento comprometido en un punto de vista determinado que se *es*. O sea, si desde *El ser y la nada* hasta la *Crítica de la razón dialéctica* el conocimiento es conocimiento comprometido, punto de vista que se es (el individuo que conoce *desde* su facticidad), experimentación dentro del sistema experimental o totalización-totalizada es porque el punto de partida epistemológico está en el *cogito*. Entendido, en la *Crítica*, como la praxis libre del sujeto libre. Que este despliegue se haga desde ahí (el cogito-praxis) implica que Sartre (*pese a que el marxismo intenta el camino inverso*) sigue siendo el fenomenólogo de su primera gran obra que se une ahora al «genio de la totalización» de la *Crítica*. Además, recupera la fenomenología porque está seguro de superar así a los marxistas dogmáticos que ahogan la praxis individual desde sus esquemas materialistas al fundar la historia en exterioridad. Recordemos la frase que recortamos de Marx en el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía: «Las mercancías no van solas al mercado». Sartre, conjeturo, está tratando de unir dialécticamente al mercado de Marx (la materialidad) con los hombres concretos sin los cuales las mercancías permanecerían en su inmóvil inercia de *cosa*. ¿Estamos siguiendo el esfuerzo de esta obra? Es, entre otras cosas,

una bofetada al stalinismo. Una recuperación del individuo y la libertad (que la burguesía reclamó siempre como propiedad suya) para la epistemología marxista.

«Estas indicaciones (escribe Sartre) nos permiten definir un carácter de la *experiencia crítica*: se hace en el *interior* de la totalización y no puede ser una aprehensión contemplativa del movimiento totalizador (...) es un momento real de la totalización en curso»[744]. En suma, la experiencia crítica se da dentro de la experiencia totalizadora. Pero este momento crítico (reflexivo) no tiene aparición arbitraria: no puede darse en cualquier momento o en cualquier lugar. Por el contrario, está condicionado por toda la totalización en curso. Una crítica de la Razón dialéctica, por ejemplo no puede aparecer *antes* de Hegel y Marx ni tampoco *antes* del idealismo metafísico stalinista. Esto nos lleva a comprobar que el origen de la experiencia crítica es él mismo dialéctico. Y también que esta experiencia puede ser hecha por «cualquiera». Es necesario que comprendamos bien esto último: «*¿qué quiere decir "cualquiera"*»? «Entendemos por esta palabra que cualquier vida humana, si la totalización histórica tiene que poder existir, es la expresión directa o indirecta del todo (del movimiento totalizador) y de todas las vidas, en la misma medida en que se opone a todo y a todas»[745]. Hemos encontrado ya, por consiguiente, el fundamento originario de la epistemología sartreana: la identidad de una vida singular y de la historia humana. (Fundamento que Sartre abordará —insistimos— en su inmenso trabajo sobre Gustave Flaubert: *El idiota de la familia*, que funciona, en rigor, como la segunda parte de la *Crítica de la razón dialéctica*, que nunca escribió. Pronto Editorial Colihue, cuyo editor es el legendario Pelín Narvaja, editará este otro «monstruo», más de mil páginas, de la pluma sartreana, tan mal leído y conocido como la *Crítica de la razón dialéctica*). Sigamos: *entre individuo e historia hay identidad ontológica y reciprocidad metodológica*. Lo segundo es consecuencia de lo primero. La identidad ontológica se da porque son los individuos quienes

hacen la historia. *También es cierto que la historia los hace a ellos.* Pero aquello que los hace (alienación, práctico-inerte) es su propia praxis (conciencia, libertad, proyecto) que se les vuelve extraña porque se ha objetivado en el campo de lo inerte. Esta inercia está constituida por los individuos y sostenida y retomada constantemente por ellos. De este modo, encuentra en la praxis individual su inteligibilidad última. Vemos, así, cómo la identidad ontológica funda la reciprocidad metodológica. Es porque el individuo y la Historia están hechos del mismo material que podemos partir metodológicamente del individuo y encontrar —a través de un vértigo de totalizaciones, destotalizaciones y retotalizaciones— la Historia.

En principio, la experiencia crítica es la vida misma del investigador que se critica reflexivamente: «En términos abstractos, esto significa que solo puede aprehender los lazos de interioridad que le unen al movimiento totalizador un hombre que viva en el interior de un sector de la totalización»[746]. Sartre parte entonces de las relaciones humanas que definen al investigador dentro del sector singular de la totalización a la cual pertenece. Este investigador (en tanto está totalizado) mantiene lazos de interioridad con conjuntos humanos a los cuales pertenece. «En una palabra, si la unidad de la Historia existe, el experimentador tiene que aprehender su propia vida como el Todo y como la Parte, como el lazo de las partes con el todo, y como la relación de las partes entre sí, en el movimiento dialéctico de la unificación; tiene que poder saltar de su vida singular a la Historia por la simple negación práctica de la negación que la determina. Según este punto de vista, el orden de la experiencia nos aparece claramente: tiene que ser regresivo»[747]. Que el movimiento de la experiencia crítica es regresivo significa que partirá de la praxis —*de la conciencia no tética (de) sí comprometida en el mundo de la materialidad*— abstracta del individuo para encontrar (a causa de esa identidad ontológica y reciprocidad metodológica ya mencionada) «a través de condicionamientos cada vez más

profundos, la totalidad de sus lazos prácticos con los otros, las estructuras de las diversas multiplicidades prácticas y, a través de las contradicciones y las luchas de estas, lo concreto-absoluto: el hombre histórico»[748]. Y citemos un texto fundamental de la obra: «Si los resultados de la experiencia son positivos, se nos permitirá que definamos por fin a la Razón dialéctica como razón constituyente y constituida de las multiplicidades prácticas. Comprenderemos el sentido de la totalización, sentido totalizador o totalización destotalizada, y por fin podremos demostrar la rigurosa equivalencia de la *praxis* con sus articulaciones definidas y de la dialéctica como lógica de la acción creadora, es decir, en definitiva, como lógica de la libertad»[749].

Las manos sucias

No se le escapa a Sartre que este movimiento de la experiencia crítica es precisamente inverso al del marxismo. Este, en efecto, lejos de partir de la praxis individual y traslúcida del agente práctico, va de las fuerzas de producción a las relaciones de producción y de aquí a las estructuras y contradicciones de los grupos. Solo, si es necesario, al individuo. Todo esto, a Sartre, le apestaba a stalinismo. A marxismo dogmático. En lo político, además, esa negación del papel del individuo en la totalización histórica llevaba al totalitarismo staliniano. El marxismo que Sartre busca dejar atrás esta viciado de inercia. Ha perdido vida. Se ha cosificado. Y (sobre todo a esta altura de los tiempos) sabemos que tiene razón. Por eso la fenomenología penetra las estructuras de ese marxismo cosificado y le entrega la vida de un pensamiento de la libertad. Habrán notado ustedes —además— que la dialéctica de Sartre no se plantea (repito: *no se plantea*)

tomar en cuenta los esquemas dialécticos clásicos, los hegeliano-marxistas. De la dialéctica toma la idea de *totalidad* y la *destotaliza* constantemente por medio de la libertad de la conciencia fenomenológica. Nada, nunca, se fija. Hay, desde luego, alienación. La praxis libre del sujeto libre se cosifica en la acción, se aliena. Pero lo sabemos: el fundamento de la alienación es la libertad. De modo que la alienación, no bien se constituye, no bien se cosifica, empieza a destotalizarse. *Porque el hombre, también en la* Crítica de la razón dialéctica, *sigue siendo un agujero en la plenitud del ser*. Veremos que este agujero (que es la inevitable libertad del sujeto fenomenológico y del sujeto práctico) impide la consolidación del *grupo*. No bien el *grupo* se constituye empieza a de-constituirse, a destotalizarse. Aunque quiera afectarse de *inercia* a través del *juramento* (ya veremos esta figura de la totalización dialéctica), la libertad de cada uno de los agentes prácticos que constituyen el grupo es el elemento que des-agrega lo que el juramento buscó cosificar.

En un pasaje de *Las manos sucias*, Sartre expone cómo la inercia (el juramento o, en este caso, una *orden* del Partido) no puede constituir en totalidad, ahogándola, la libertad del individuo. Hugo, el agónico protagonista de la obra, dice: «Lo que uno hace nunca es lo que el Partido te manda. "Irás a casa de Hoederer y le meterás tres balas en la barriga". Es una orden sencilla, ¿verdad? Fui a casa de Hoederer y le metí tres balas en la barriga. Pero era otra cosa. ¿La orden? Ya no había orden. Las órdenes te dejan completamente solo a partir de cierto momento. La orden se había quedado atrás y yo avanzaba solo y maté completamente solo y... ni siquiera sé ya por qué»[750]. Es decir, la *orden* es la inercia dentro de la conciencia libre. La *orden* cosifica la conciencia. Pero la libertad del sujeto práctico puede más que la *orden*. Queda, entonces, la angustia del individuo, que no tiene una *orden* que lo afecte de inercia, que haga de el una *cosa*, una cosa que tiene que matar, una *cosa obediente* constituida en exterioridad por el Partido, sino que está solo con su libertad, con mi

angustia, con todo el peso de su acto sobre sí. Vemos cómo una obra anterior a la *Crítica de la razón dialéctica* (*Las manos sucias*) nos permite entender la compleja urdimbre de la cosificación de la praxis en la totalización dialéctica.

No sé qué pensarán ustedes. Pero creo que Sartre es (hoy) uno de los escritores más vivos, más actuales, uno de los que más nos sirve para entender nuestras tragedias. Sigue siendo, también, algo que siempre fue: un gran escritor. ¿Qué se espera para montar en Buenos Aires (nuestra tan inquieta ciudad cultural) una versión de esta obra maestra, *Las manos sucias*?

Clase 35

Sartre, *Crítica de la razón dialéctica* (III)

Este filósofo obsesionado por totalizaciones, destotalizaciones y retotalizaciones es la antítesis del pensamiento posmoderno. Para los posmodernos o los posestructuralistas (pienso en Gianni Vattimo o en Foucault, a quien se insistirá en llamar «filósofo de la discontinuidad», algo que le producirá fastidio) no hay totalización. La historia es vista como una historia de fragmentos, cada uno de los cuales vale tanto como el otro. Foucault es mucho más hondo porque analiza la constitución de una «historia» en que los individuos son constituidos por los aparatos del Poder. (Ya pronto estaremos ahí).

Vattimo, incluso, llega a hablar —lo debemos haber dicho en algún momento— de «dialectos». Todos sabemos qué es un «dialecto». Es algo que se habla en un pueblo y en otro y en otro: todos distintos. Lo que dirá Vattimo es que esta *diversidad* es la garantía de la diversidad democrática. Opinará que la totalidad degenera en totalitarismos y que no en vano manejaron pensamientos de la totalidad los totalitarismos del siglo XX. Si el staliniano se dio en la dialéctica, el nacionalsocialista se habría expresado en las nociones de «pueblo», «destino», «comunidad», «alma», «nación». El republicanismo democrático, las democracias liberales que han surgido triunfantes por entre el estrépito de los totalitarismos establecen una pluralidad que se expresa en una visión calidoscópica de la historia. La guerra contra la totalidad vendrá desde todos los ámbitos. Filósofos como Deleuze y Guattari, en *Mil mesetas*, dedican la apertura de su

largo libro al desarrollo del concepto de *rizoma*. El rizoma se opone al esquema arborescente. Este esquema es vertical(ista). Es el árbol que hunde sus raíces en la tierra y crece hacia lo alto: *verticalmente*. El rizoma, que es una figura que los autores toman de la botánica, presenta tallos subterráneos (se me dirá: también la raíz es subterránea; pero el rizoma, a diferencia de la raíz, *no es vertical*), el rizoma se diferencia del esquema arborescente, del esquema-raíz, en que no tiene *centro*, crece horizontalmente y todos sus puntos conectan con todos, no hay jerarquización. Observemos la aplicación del esquema arborescencia vs. rizoma en un texto de Deleuze y Guattari destinado a uno de sus blancos predilectos: el psicoanálisis. «Tomemos (escriben en *Mil mesetas*) una vez más al psicoanálisis como ejemplo: no solo en su teoría, sino también en su práctica de cálculo y de tratamiento, el psicoanálisis somete al inconsciente a estructuras arborescentes, a grafos jerárquicos, a memorias recapituladoras, a órdenes centrales, falo, árbol-falo. El psicoanálisis no puede cambiar de método: *su propio poder dictatorial está basado en una teoría dictatorial del inconsciente*. El margen de maniobra del psicoanálisis queda así muy reducido. Tanto en el psicoanálisis como en su objeto, siempre hay un general, un jefe (el general Freud)»[751]. Es notable el concepto de «teoría dictatorial del inconsciente». Sartre estaría de acuerdo: el inconsciente es una inercia en la traslucidez de la conciencia y nos impide abrir un juicio moral sobre los actos libres de los agentes libres, de los sujetos libres y responsables de su praxis. Del rizoma deleuziano también se apoderarán los posmodernos para el planteo de una historia horizontal con su centro en todas partes y «su circunferencia en ninguna». Cada rizoma sería eso que Vattimo llama «dialecto». Todos los «dialectos» hablan entre sí horizontalmente, todos se conectan con todos (como el rizoma) y ninguno vale más que el otro, Este ha sido el triunfo de las democracias por sobre los totalitarismos. Se le han dado mejores usos al rizoma deleuziano: se ha interpretado con él a los movimientos de acti-

vistas en la Argentina de 2001. Fue Toni Negri (quien, en su libro *Imperio*, había «incorporado» la biblioteca de Michael Hardt, coautor del libro) el que teorizó sobre nuestras asambleas barriales como ejercicios de horizontalidad política (*democracia directa*) y, por tanto, como experiencias rizomáticas, sin esquema arborescente. El rizoma, en la organización política, presenta su punto más problemático en la dificultad de elegir una conducción, lo cual, por su esencia, no debería ocurrir. No bien se elige una conducción el esquema deja de ser rizomático y se transforma en arborescente, en *árbol-falo*, por usar este notable concepto deleuziano. Algunas asambleas que continúan funcionando lo hacen aún con el sistema rizomático de democracia directa. Pero siempre asoma el riesgo de la conducción. Y no bien se elige una conducción para *hablar* con el poder… esa conducción traiciona, dado que el poder, antes de hablar, soborna, compra las conciencias, que, habitualmente, suelen venderse[752]. Los «dialectos» de Vattimo son rizomáticos. Ningún dialecto somete a otro. Los dialectos no tienen centro. El centro está en cada uno de ellos. También Lyotard aporta a esta posición. Si se consulta su «Misiva sobre la historia universal» se verá que ahí habla de los grandes relatos. Ya llegaremos a este punto. Por ahora esto: si los «grandes relatos» han entrado en crisis está claro que la primacía se deposita ahora en los «pequeños relatos». Estos «pequeños relatos» pertenecerían a la familia *destotalizadora* del «dialecto» en Vattimo y el «rizoma» en Deleuze. Sartre diría: «Señores, la historia es una totalización en curso. En esa totalización no dejo de lado ningún "dialecto", los voy totalizando a todos y todos se van destotalizando en la experiencia dialéctica. Se trata de buscar la inteligibilidad de la historia. En esa búsqueda es fundamental analizar todas las formas en que la praxis se vuelve otra de sí, se enajena en alguna forma de facticidad. Como también es necesario señalar que en la alienación —aun en sus formas más profundas— late la libertad de los sujetos prácticos. Ante todo, como *fundamento* de esa alienación. Ustedes trans-

forman la historia en algo anárquico, en una diseminación constante. No poder comprender la historia es no poder transformarla». No tomemos partido. Creo que la respuesta sirve para los posmodernos, pero Deleuze es más profundo. Falta aún. Aunque no deje de tener presente la respuesta de Sartre. (O la que yo me permití hacerle decir). Además, Sartre, en su desarrollo de la dialéctica del «grupo», hará un estudio brillante sobre las condiciones de la organizatividad, política o social. No va a venir Vattimo a espantarlo con la teoría de la multiplicidad de los dialectos. Sartre postula constantemente la «multiplicidad» en su obra. (¿Imaginan a Vattimo escribiendo una obra como la *Crítica*?) Si algo está claro en la *Crítica de la razón dialéctica* es que la historia está constituida por una serie *infinita* de proyectos individuales que se totalizan mutuamente.

La interiorización de la exterioridad

Estamos desarrollando lo que Sartre llama la «experiencia crítica», la que debe fundar la dialéctica. Esta experiencia es «la de toda mi vida en tanto se disuelve en toda la historia, de toda la historia en tanto se recoge en toda una vida»[753]. ¿Qué es lo que esta *experiencia crítica* intentará tornar inteligible? Sartre es claro: se trata de ver «cuál es en la aventura humana la función respectiva de las relaciones de interioridad y exterioridad»[754]. Estas relaciones son las de las *multiplicidades prácticas* (*todos* hacen la historia, no hay un sujeto centralizado, la experiencia que desarrolla la experiencia crítica es la que *cualquier* sujeto puede hacer) con lo inerte, con la coseidad. La función del agente práctico será la de interiorizar la exterioridad. Lo habíamos visto en el proceso del trabajo. Lo vemos ahora en la praxis histórica. El

agente práctico hace la historia interiorizando la exterioridad. Esto es fundamental: la historia se hace *historizándolo todo*. Interiorizándolo todo. Así, el mundo se humaniza. El humanismo sartreano sigue presente. Observemos, no sé si lo dije, que es la interpretación antropológica y humanista que hace de Heidegger lo que lleva a Sartre a traducir *Dasein* por «realidad humana». Y ahora hemos llegado al momento en que Sartre anota una de sus definiciones fundamentales: *el ser totalmente puro de significación no se encuentra en ninguna parte en la experiencia humana*. Es clara la diferencia con el Heidegger II y con el Heidegger de *acerca del evento*. ¿Qué *ser* busca Heidegger? Busca el ser «totalmente puro de significación». Bien, no lo va a encontrar. De aquí que citáramos esa frase de la traductora de Heidegger, la amable profesora Dina Picotti, cuyo arduo trabajo realmente valoro pero no considero que forme ya parte de la filosofía. El *Dasein* tiene que «saltar» para llegar al Ser, no hay mediaciones posibles-entre el *Dasein* y el Ser en tanto «lo totalmente otro». La idea de «lo totalmente otro» pertenece al profesor de teología Rudolf Otto. Otto, en 1917, publica su libro *Lo santo (Das heilige)*. Desarrolla, en él, el concepto de lo *numinoso*.

Lo que intenta analizar (si tal palabra amerita ser usada en esta temática) es la experiencia religiosa. Esta experiencia es una *experiencia metafísica*. Como tal, es una experiencia del Ser. No sería osado decir que —para Otto— el Ser es lo numinoso y lo numinoso es lo sagrado. Añadiéndole a esto la idea del «salto» para acceder a lo santo, dado que no hay mediaciones que permitan esa experiencia, tendríamos que la posibilidad de acceder al Ser o a lo Sagrado como «lo totalmente otro» existe únicamente por medio de la experiencia religiosa. Es más que posible (es casi inevitable) que Heidegger conociera el texto de Otto. Conozco bien estas temáticas por haber estudiado siendo muy joven *Fenomenología e historia de las religiones*, dictada por un profesor que, durante esos años, era mi maestro, Víctor Massuh. La vida (más específicamente: sus elecciones de-satinadas) oscu-

reció su figura. (Siempre guardo, no obstante, el recuerdo de esos años tempranos).

Encontramos entonces una diferencia poderosa entre Heidegger y Sartre (a quien poco le importó el Heidegger posterior a *Ser y tiempo*). Si Heidegger habrá de seguir buscando al Ser o preguntando por él en todos sus textos hasta llegar a verlo como «lo totalmente otro» a lo que hay que «saltar» (lo *numinoso* en Otto), Sartre postulará, en la *Crítica*, arrojado a la concepción de un mundo «interiorizado» por la praxis del hombre, que el ser «puro de significación no se encuentra en ninguna parte en la experiencia humana». El mundo es un mundo humano. Y la Historia es el complejísimo proceso por el cual el hombre interioriza la exterioridad. Heidegger abominaría de Sartre y lo condenaría a la soberbia del sujeto de la modernidad, ese *amo de lo ente* al que tanto desdeña. (Arendt, en carta a Jaspers, le confesará su incomprensión sobre ciertos nuevos textos de Heidegger en los que, en lugar de *sein*, escribe *seyn*).

Sigamos. La exterioridad, lo hemos dicho, solo existe en tanto es interiorizada. *Pero* es dentro de esta interiorización donde juega su papel alienante. Su existencia dentro de la experiencia humana es la que justifica la necesariedad de la Razón analítica. Recordemos a Hegel: la razón analítica «fija las determinaciones». En estos pasajes de la *Crítica*, si uno recurre a Hegel, encuentra que Sartre no deja de pensar en ese insoslayable maestro. Observen este texto del genio de Jena (y de cualquier otro lugar en que haya estado: fue un genio en todas partes): «*El intelecto determina* y mantiene firme las determinaciones. La razón es negativa y *dialéctica*, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es *positiva*, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular»[755]. Convendrá no perder de vista este texto hegeliano y ver el uso que hace Sartre de él.

La Razón analítica no es la Razón dialéctica. La Razón analítica dice «esto», «aquello», «aquello otro». Fija las determinaciones y permanece en ellas sin buscar sus lazos dialécticos. Sartre

les diría a los posmodernos que permanecen sumidos en la Razón analítica. ¿Quieren una definición? *La razón analítica es incapaz de totalizar*. De aquí que el pensamiento posmoderno sea analítico. No totaliza, separa y fija. A lo sumo puede relacionar, pero no puede totalizar lo que fija. La Razón dialéctica relaciona y totaliza. Sartre interioriza la exterioridad y, al hacerlo, interioriza lo *natural* en la experiencia *histórica*. Así, la Razón analítica, como esquema universal y puro de las leyes naturales, solo es un determinado momento práctico de la Razón dialéctica. Recuerden lo que vimos en Hegel y en el joven Sartre de *Materialismo y revolución* (1946): el trabajador se hace *cosa* para trabajar la materia. El organismo práctico se vuelve inerte para actuar sobre la inercia. Ergo: la Razón dialéctica se afecta de analiticidad para poder mantener sus relaciones con la exterioridad natural. «Pero esta Razón analítica (…) solo tiene su fundamento y su inteligibilidad en la Razón dialéctica»[756].

La dialéctica es la lógica de la libertad

Atención ahora: también nosotros podemos totalizar. Veamos: El punto de partida de la experiencia crítica es el de la praxis individual. Siendo esta transparente a sí misma podrá darnos el modelo y las reglas de la inteligibilidad plena. Podemos preguntarnos aquí por las causas de esta transparencia. Es en el *cogito* donde la encontraremos. Ocurre que ese objeto por mediación del cual la conciencia es conciencia (de) sí ha empezado a ser trabajado por ella. De este modo, si la conciencia trabaja su objeto solo puede hacerlo *comprensivamente*. Y —por ser la conciencia libertad— su trabajo implica siempre un arrojo temporalizante hacia sus posibles. Por consiguiente, toda praxis (al im-

plicar un reconocimiento de la necesidad: *leyes objetivas de lo inerte*) es proyectante. Y, en cuanto tal, totalizadora. El agente práctico, en efecto, totaliza en situación lo que él niega, proyecta en el porvenir una totalidad abstracta y aun formal desde la que regresa hacia el dato presente para negarlo en su particularidad. Todo esto Sartre lo expresa tan breve como —por qué no decirlo— claramente: «la praxis es en sí misma inconcebible sin la necesidad, la trascendencia y el proyecto»[757]. Si, por consiguiente, la praxis es ese *cogito* no sustancial que ahora trabaja con su objeto (materialidad, exterioridad, inercia), no nos tiene por qué extrañar que esa praxis sea traslúcida, que al constituirse produzca sus propias luces y que entregue los modelos de toda inteligibilidad. Es coherente que una filosofía de la libertad encuentre en el acto del trabajo la confirmación de sí misma. ¿No es acaso el trabajo (como el mismo marxismo lo ha definido) la consciente posición de fines (teleología) dentro del proceso causal? Bien, ahí está todo: la conciencia, el proyecto, la temporalidad. Sartre tiene, así, derecho a escribir lo que sigue: «De todas formas, la comprensión del acto se hace por el acto (producido o reproducido); la estructura teleológica de la actividad no se puede aprehender sino en un pro-yecto que se define a sí mismo por su fin, es decir, por su porvenir, y que vuelve de este porvenir hasta el presente para iluminar a este como negación del pasado superado»[758]. Así, toda praxis es *totalizadora. Toda praxis es dialéctica.* Solo dentro de un pro-yecto totalizador puede darse una negación de la negación. Y aquí llegamos a la máxima coherencia: si la dialéctica y la praxis son rigurosamente equivalentes[759], ¿qué será la dialéctica? No es difícil adivinarlo: será la lógica de la acción creadora. *La lógica de la libertad.* La historia (digo esto de nuevo) está constituida por una serie infinita de proyectos individuales que se totalizan mutuamente. La tarea de la *Crítica de la razón dialéctica* consistirá en establecer los fundamentos inteligibles de una antropología estructural. (*Nota*: El concepto de negación de la negación que acabamos de encontrar

en la dialéctica de Sartre no debe llevarnos a la idea de una dialéctica ideológica. No puedo tratar todavía este tema. Pero nada más alejado de Sartre que una visión inmanente, necesaria y ideológica de la dialéctica. Su dialéctica no es metafísica. No pertenece al ser. Ni siquiera al ser de la historia. Cuando habla de *teleología* habla de los fines que la praxis se fija en su tarea de totalizar. Mi praxis, al ser pro-yecto, siempre se propone fines, este *telos* es esencial a toda praxis. Pero, en Hegel, lo ideológico es el ser de lo real. Lo real se mueve teleológicamente porque ese movimiento es el movimiento del Ser. Marx lo sigue: la Historia tiene fines irrecusables, hay una teleología histórica y un agente histórico, el proletariado, en el que esa teleología se encarna. Ahora bien, para arriesgarlo todo: ¿una dialéctica de la libertad es una dialéctica? Sin duda, Sartre es un mago de las totalizaciones y las destotalizaciones, pero ¿no implica la dialéctica —tal como aparece en Hegel y en Marx, ni hablar en Engels y en Lenin— un movimiento sustancial, inmanente a los hechos, necesario? ¿No implica la dialéctica una teleología de la historia, una teleología que debe cumplirse porque expresa el devenir *necesario* de un sujeto sustancial, el sujeto absoluto en Hegel, el proletariado en Marx? ¿Qué clase de dialéctica es entonces la de Sartre? ¿Tiene sujeto sustancial? No. ¿Es ideológica? No: la Historia no tiene una finalidad. Si la Historia tuviera una finalidad pre-fijada, la dialéctica no podría ser la praxis libre de los hombres, la lógica de la libertad. (Salvo que caigamos en fórmulas hegelianas acerca de la libertad como reconocimiento de la necesidad. Pero Sartre abomina de este tipo de interpretaciones). Sartre, por el contrario, es también un mago en dibujar *contrafinalidades*. ¿Es una dialéctica del ser? No. ¿Implica una necesariedad de la Historia? No: la Historia se hace, no está hecha. La hacen los infinitos agentes prácticos que actúan en ella. ¿Cómo puede ligarse una filosofía que se basa en la Nada, es decir, en la libertad del agente práctico con una filosofía que postula una dialéctica del Ser, inmanente, necesaria y ideológica? Volvere-

mos —por supuesto— sobre estas cuestiones. Pero hagamos la pregunta más temeraria: ¿es Sartre un dialéctico o es un fenomenólogo que se ha consagrado a trabajar las estructuras históricas?)

La rareza

Pero con la misma rigurosidad con que plantea la libertad originaria del agente práctico, Sartre se lanza a describir lo que podríamos llamar los procesos en que la conciencia o el sujeto de la praxis se ve derrotado por la inercia. Toda praxis se aliena. *La alienación le es tan sustancial a la praxis del sujeto como su fundante libertad.* Sartre es un obsesivo en señalar todos los momentos en que el sujeto práctico se pierde a sí mismo en la inercia de la alienación. Que nunca deje de afirmar que el fundamento de la alienación es la libertad no implica que no desarrolle todos los momentos en que el hombre no es el hombre sino una *cosa*.

Usando una conocida fórmula sartreana, la que dice *el hombre está condenado a ser libre*, podríamos añadir: *el hombre está condenado a perder su libertad*. Y esta pérdida no tiene garantía alguna de recuperación. El hombre puede volverse una *cosa* (una inercia) y permanecer indefinidamente en su estatuto de *cosa*. Lo único que siempre dirá Sartre es que el fundamento de la alienación es la libertad. Que el hombre tiene que haber sido *antes* libre para luego perderse en el campo de la inercia, de la alienación, de lo cósico. En el plano de la praxis política, esta filosofía de la libertad nos permite perseverar en que siempre hay una esperanza para el sujeto enajenado. Que hay una esperanza para el hombre aun en medio de las situaciones ónticas más crueles,

dado que el hombre es un ser cuya constitución ontológica primera es la libertad. Esta constitución ontológica nos posibilita (hoy, a nosotros) una filosofía de la ruptura, del quiebre. Un quiebre por el cual el sujeto se distancia de su enajenación, vuelve sobre sí, recupera su conciencia y su soberanía y puede entonces escapar a la serialidad que impone el poder. ¿No sienten aquí la tentación de unir a Sartre con el último Foucault? Veremos si se puede hacer. Lo importante es sustentar filosofías que liberen a los hombres del sometimiento, de la cosificación, de la serialidad.

Desearía exponer todos los temas de la *Crítica de la razón dialéctica*. Pero es solo un deseo cuyo cumplimiento es imposible. Me fue más posible exponer *Ser y tiempo* que este monumento a la praxis constituyente-constituida del sujeto histórico. No puedo dejar algunos temas de lado. Sartre introduce —bien avanzado el primer tomo— la categoría de *rareza*. Lo que busca es analizar todas las «multiplicidades complejas» en que la praxis individual se pierde como praxis «para devenir praxis-proceso»[760]. La materia realiza una primera unión entre los hombres: «toda la aventura humana —al menos hasta ahora— es una lucha encarnizada contra la *rareza*»[761]. El mundo de la rareza es un mundo en el que *no hay bastante para todos*. No es difícil advertir que esta negación advenida por la materialidad inerte transforma las relaciones humanas en relaciones inhumanas. El Otro aparece como mi doble demoníaco, especie extraña. Y toma este aspecto terrible por su *ser-consumidor*. Todo Otro consumidor, en un mundo dominado por la rareza, tiende a construirme como *sobrante*: «la simple existencia de cada uno está definida por la rareza como riesgo constante de no-existencia para el Otro y para todos»[762]. Así, la materialidad inorgánica realiza una primera unión negativa entre los hombres. Cada hombre es Otro y sobrante para el Otro. Todo este capítulo de la rareza lo utiliza Sartre para tornar inteligible la existencia de las clases sociales. Si la lucha de clases implica una negatividad, esta deberá ser

buscada en sus orígenes. Ese origen es la rareza: *no hay bastante para todos*. En fin, siempre este capítulo (desarrollado con todo el brillo intelectual y estilístico de su autor) me sonó a *robinsonada*, a puro hegelianismo, a pura dialéctica del amo y el esclavo. Sartre sigue en busca de los desarrollos de alienación de la praxis humana. Les dedica las últimas doscientas páginas del primer tomo. No puedo entrar en el problema de las contra-finalidades, de la praxis invertida de los campesinos chinos y la fuga del oro español. Pero ¿cómo resistirse a indicar, al menos, ciertos aspectos centrales?

Interés y destino

La praxis traslúcida del sujeto práctico se objetiva en la materia trabajada. De este modo, su finalidad se vuelve contra-finalidad: la praxis viva y real de los campesinos chinos es el desmonte. (Observemos aquí cómo Sartre toma como punto de partida, no una praxis individualidad, si-no una praxis colectiva: *los campesinos chinos*. No es raro que se exceda a sí mismo). Pero esa praxis (el desmonte) tiene una significación que no es captada por ellos precisamente por ser una ausencia: la ausencia de árboles. Ocurre entonces que al no estar el limo (barro, lodo) de las montañas fijado por los árboles «obstaculiza los ríos, los eleva por en cima del nivel de las llanuras, y, en las partes inferiores de su curso, los obtura como un tapón y hace que se desborden. Así, el proceso entero de las terribles inundaciones chinas aparece como un mecanismo construido intencionalmente»[763]. El hombre mismo dicta sentencia sobre sí a través de la materialidad inerte. Tomé este ejemplo por la cuestión actual de la tala del Amazonas. La contra-finalidad no es tal. El proceso es el

mismo que el de los campesinos chinos, pero no se trata de una contra-praxis. La praxis es la del dominador. El dominador tala los árboles y no le importa lo que luego ocurra. Los perjudicados por una praxis-Otra son los habitantes de la zona elegida para el desmonte y el país y acaso pronto todo el continente. Pero los desmontadores no sufrirán la contra-finalidad de su praxis. No hay contra-finalidad. Hay enajenación de los que sufren el desmonte a una praxis ajena que los niega. Podríamos decir que la finalidad del dominador es contra-finalidad para el dominado.

Sartre estudia luego al hombre sometido por una materialidad trabajada. Vamos a seguirlo en las categorías de *interés* y *destino*. El interés de un industrial es su fábrica. Puede ocurrir que, por razones de competencia, necesite importar una máquina. Aquí el interés se desplaza: el interés de la fábrica se vuelve la máquina. Lo que importa de este ejemplo es que nos permite ver cómo el interés le llega a cada uno en determinadas condiciones totalizadoras y por los otros. Si he tenido que importar una máquina es porque mi competidor ya la tenía (por consiguiente: ha aumentado la producción y disminuido los precios al reducir sus costos) o aún no la tenía (soy yo, entonces, quien vislumbró primero esa posibilidad). De cualquier forma, una conducta se ha determinado por los Otros, soy objeto de la Historia, y mi praxis singular deviene praxis-Otra en tanto soy Otro de mí mismo y Otro por y para el Otro.

Pero esta misma máquina (que, según vimos, se constituye en *interés* para el propietario) será, para la clase obrera y como determinación de su campo práctico, *destino*. «La máquina no es ni puede ser el *interés* del obrero. La razón es simple: lejos de objetivarse en ella es ella la que se objetiva en él (…) Ahora bien, el individuo así significado por la práctica material es uno cualquiera: solo tiene que responder a algunas condiciones universales (…) por ejemplo, la industrialización de determinados cultivos, al preparar progresivamente la ruina y la expropiación de su padre, forma pacientemente al hijo hasta el momento en que

la miseria hace de él un obrero *libre*. La máquina forma a su hombre (...) Lo que significa que por un proceso temporal y ideológico [Atención: aquí sí hay una teleología válida. Vale la pena estudiarla bien] constituye a su servidor como una máquina para hacer funcionar máquinas (...) Al mismo tiempo determina su porvenir de organismo vivo (...) la máquina está hecha para reemplazar al hombre (...) y finalmente (el obrero) *descubre su destino prefabricado en el inerte intento de la máquina*»[764]. Me permití citar esta serie de afirmaciones de Sartre porque encontramos en ellas algunos de sus *más importantes cambios desde El ser y la nada*. Esta noción de *destino*, ¿en qué se parece a la del *Baudelaire*? Sartre concluyó ese libro afirmando: «la elección libre que el hombre hace de sí mismo se identifica absolutamente con lo que llamamos destino»[765]. Bien, es ahora el mismo Sartre quien acaba de enseñarnos que el obrero ha sido ya elegido antes de su llegada al mundo, que su destino no está construido por sus actos libres sino que se encuentra inscripto en la máquina como exigencia del campo práctico-inerte. Asimismo, ya no le es posible *cualquier* posible: su campo de posibilidades se encuentra fuertemente estructurado. La mayoría de las descripciones que siguen podrían ofrecernos elementos semejantes. Al estar el hombre, dentro del campo práctico-inerte, dominado por la materialidad trabajada *su ser le viene de afuera*. Estamos en el centro del análisis de la *alienación* en la *Crítica de la razón dialéctica*. Se da en la relación de la interioridad con la exterioridad: la interioridad se exterioriza en el campo de lo inerte y, objetivándose, se aliena; la exterioridad penetra entonces como un no-hombre o como un contra-hombre en el campo de la interioridad. Así las cosas, Sartre se siente autorizado a escribir: «La alienación fundamental no proviene, como podría hacer creer *El ser y la nada*, sin razón, de una elección prenatal; proviene de la relación unívoca de interioridad que une al hombre como organismo práctico con su contorno»[766]. Las conductas de alienación son ahora explicadas por las relaciones de la praxis con la

materialidad circundante. Confieso algo: siempre que leo o releo la *Crítica* me pregunto si Sartre es el filósofo de la libertad del sujeto práctico o el maestro de la descripción fenomenológica del mundo de la alienación. Acaso una cosa implique la otra.

Dialéctica del grupo

En cierto pasaje del Libro I («De la "Praxis" individual a lo práctico-inerte») Sartre desliza que el segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica* «aparecerá pronto». Sabemos que no apareció nunca. Lo que funciona como segundo tomo es el Libro II. Su título es «Del grupo a la historia». Cuatrocientas páginas están dedicadas a la dialéctica del grupo. Sartre monta y desmonta estructuras. Hasta hace un deslumbrante análisis estructural de un partido de fútbol. Lo seguiremos en la dialéctica del grupo. Estamos (ahora) en París, el año es 1789. El rey ha rodeado la ciudad. París está constituida en exterioridad: es una totalidad creada por el grupo activo que son los soldados del rey (grupo, en tanto expresa la praxis del Gobierno). Esta totalización-cerco es vivida por los habitantes de París en la serialidad, es decir, en la alteridad. El ejército puede entrar en cualquier momento y la población es totalizada por el balazo o el sablazo que la exterminará. Se producen —en la ciudad— conductas de imitación o contagio. (Sigan este desarrollo de la dialéctica del grupo como una historia, como un relato). «Cada uno ve en el Otro a su propio porvenir y descubre a partir de ahí su acto presente en el acto del Otro»[767]. De pronto, ¡advierto que mi vecino ha ido a asaltar la armería! (Los signos de admiración me pertenecen. Acaso imagino esto como un gran film que René Clair nunca filmó). Si mi vecino ha hecho *eso* (asaltar la armería)

eso es lo que yo debo hacer. «Es una conducta colectiva: cada uno está determinado a armarse por el esfuerzo de los Otros para encontrar armas y cada uno trata de llegar antes que los Otros, ya que en el marco de la rareza [recordemos el concepto de *rareza*: no hay suficiente para todos] que acaba de aparecer, el esfuerzo de cada uno para tomar un fusil se vuelve peligro para el Otro de quedar desarmado»[768]. Pero esta conducta serial ha tenido, en el campo de la praxis, un resultado objetivo e inesperado: *el pueblo de París se ha armado contra el* rey. Al otro extremo del proceso de serialidad nos encontramos con un grupo unido que ha producido una acción concertada. La población de París reinterioriza este saber como estructura de unidad. El colectivo (que es la antítesis del grupo: es pura serialidad) verifica con sorpresa que el grupo ha cometido un acto, que ha sido grupo. Y que la acción revolucionaria de este grupo hace que el proceso sea irreversible. En las armas mismas, *en esa materialidad*, aprehende el grupo la posibilidad de una resistencia concertada. Observen algo fascinante: el pueblo de París no ha necesitado representarse un estado mejor de cosas para regresar desde ahí e iluminar la situación actual. No ha *decidido* que su situación era intolerable y había que revolucionarla prácticamente. *El proceso se ha dado en lo objetivo y sin saberse*. Han actuado por temor: conductas seriales y defensivas, dice Sartre. En esas conductas seriales están decidiendo que su situación es intolerable y ya están haciendo la revolución. Pero nadie lo sabe: nadie ha necesitado iluminar a Luis XVI desde Saint-Just para decidirse a asaltar las armerías. Lo hacen, *pero no lo saben*. La decisión consciente (la única que parecía considerar el esquema dado en *El ser y la nada*) se realiza cuando tienen las armas, cuando adivinan en esa materialidad la posible rebelión. Y aquí ya es muy difícil distinguir *si deciden ellos o deciden las armas*.

El juramento

Aquí se produce una sorpresa: lo que era serialidad, lo que se daba en el campo de objetivo, se ha constituido, sin buscarlo, en *grupo*. Los rebeldes, en efecto, constituyen ahora un grupo unido contra el rey. A este primer rostro del grupo Sartre lo llama «grupo en fusión». La sorpresa es la reaparición de la libertad. El grupo *es* libertad. Pero también es una empresa por suprimir esta libertad y darse una *unidad ontológica* que por definición le está negada. Una vez que el grupo en fusión ha realizado su cometido (tomar la Bastilla, por ejemplo), aquello que le daba su unidad profunda (el peligro *inmediato*) ha desaparecido. No queda sino revivir por actos mágicos la unidad pasada: pasearse por la Bastilla, entrar en un recinto dentro del cual puede *todavía* encontrarse un enemigo. Pero ya acaba de aparecer una nueva figura del grupo: el grupo permanencia. Su creación original será el *juramento*. Al haber desaparecido o disminuido el peligro exterior, el grupo debe luchar contra la libertad disolvente creando un *miedo interior*, su propio miedo. La libertad es sospechosa, se trata ahora de hipotecarla. Es lo que intentará el grupo por medio del juramento. «En este sentido, el juramento es una determinación inerte del porvenir (...) cualesquiera que sean los desarrollos ulteriores de la praxis, del acontecimiento y de la totalización en curso (...) habrá un elemento que permanecerá no dialéctico: la pertenencia común de cada miembro al grupo»[769]. O sea, con el *juramento* el grupo se vuelve inercia (introduce en él una *cosa*: el juramento) para combatir la libertad. «Así, en la palabra "juremos" (cada tercero) le reclama al Otro tercero (...) una garantía objetiva de que nunca se vuelva Otro (...) si jurase solo (o si jurasen todos salvo yo), solo yo asumiría de pronto la responsabilidad de ser aquel por quien llega la alteridad al grupo»[770]. Por esto: el juramento debe ser común: «Juremos». Hemos llegado a la fraternidad-terror. El grupo intenta eliminar la libertad que caracteriza a cada uno de sus componentes: todo

agente práctico, en su libertad, es potencialmente un traidor, puede convertirse en Otro. El juramento, por consiguiente, es Terror. «La libertad de cada uno reclama la violencia de todos contra ella y contra la de cualquier tercero como su defensa contra sí misma (…) Jurar, en tanto que individuo común: reclamo que me maten si hago secesión»[771]. Cuando matamos al *traidor*, «cada piedra tirada, cada golpe dado se produce como nueva prestación del juramento»[772]. Brillante: cada piedra arrojada sobre el *traidor* es una ratificación del juramento. Individuo común es el individuo que pertenece a un grupo. Se diferencia del individuo aislado en que ha introducido una inercia (el *juramento) en la traslucidez de su praxis*. El juramento es a la praxis lo que el Ego trascendental de Husserl era a la conciencia: un absoluto centro de opacidad. Es esta opacidad asumida lo que diferencia a la praxis común de la praxis individual. ¿Me siento cómodo eliminando mi praxis libre, mi *libertad*, para, a través del juramento, pertenecer al grupo? Sí. ¿Quién no desea (o tiene la enorme tentación de) pertenecer a la calidez integradora del grupo y no decidir por sí sino que el juramento decida por uno? Todos nos sometemos al juramento y esperamos que el juramento nos libre de la peste de nuestra libertad. Aparece así una nueva figura del grupo: el grupo organizado.

Algunas reflexiones: estas páginas de la *Crítica de la razón dialéctica* nos revelan el genio filosófico y narrativo de Sartre. Pero —si nos ponemos duros y críticos con él— debemos confesar que encontramos aquí la sombra de Hegel y aún más. ¿No semeja la dialéctica del grupo en la *Crítica de la razón dialéctica* las figuras dialécticas de la *Fenomenología del espíritu*? No puedo explicar aquí los distintos recorridos de la *Fenomenología*. Pero, según los ha explicitado Lukács en *El joven Hegel*, un primer recorrido es el de las *formas de la conciencia* (primer tomo de la *Crítica de la razón dialéctica*) y el segundo es el de las *formas de un pueblo* (segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica*). No en vano tomó Sartre tantas anfetaminas y ofreció a esta obra

diez años de su vida. Entre tantas cosas que hizo en ella, rescribió la *Fenomenología del espíritu*. Y con enorme talento. Era un desbordado, un desmedido. El autor genial de una obra oceánica. En la próxima clase terminaremos con él y entraremos en Foucault. Pero aún hay bastante para decir sobre la *Crítica*.

Clase 36

Sartre, *Crítica de la razón dialéctica* (IV)

Continuamos con la dialéctica del grupo. Había yo deseado un film de René Clair. O de Scorsese. Error. Nadie podría superar el deslumbramiento que le otorgan la imaginación y la brillante escritura de Sartre. Habíamos llegado a una nueva figura del grupo: *el grupo organizado*. Dentro de esta figura el individuo se caracteriza porque tiene una función. Cada uno tiene una tarea indicada. Pero ¿conseguirá la función (enmarcada por lo prohibido: *hacer esto y no otra cosa*) aniquilar la libertad del agente práctico? *De ningún modo*. En el grupo, todos somos sopechosos porque, en todos nosotros, está la libertad como amenaza para él. Sartre arroja infinitos ejemplos en los cuales siempre, en el momento último de la acción, lo que decide es la libertad, la soberanía de la praxis individual. Recordemos al Hugo de *Las manos sucias*. Pertenecía a un grupo: el *partido*. ¡Vaya si el *partido* tiene un juramento! La orden es: «Irás a casa de Hoederer y le meterás tres balas en la barriga». Era una orden sencilla. Hugo va a casa de Hoederer y le mete las tres balas en la barriga. Obedece. Pero pasa algo sorpresivo. *Ya no hay orden*. Esa inercia, esa *cosa* en su conciencia se diluye. La orden se va y lo deja completamente solo. «La orden se había quedado atrás y yo avanzaba solo y maté completamente solo y… y ni siquiera sé ya por qué». Su libertad, que carcome la *cosa* (la orden), es la que no lo abandonó. No podría hacerlo: porque él es su libertad. Esa maldición que le impide someterse a la *orden* y matar desde la *orden*. La *soberanía «no es más que la libertad misma en tanto que proyecto que supera y unifica las circunstancias materiales que le han sus-*

citado y porque no hay ningún medio de privársela a cada uno, si no es por la destrucción del organismo vivo»[773]. El hombre siempre es libre.

El grupo institución

La empresa del grupo es entonces tan imposible como la de la conciencia. No ha comprendido que la contradicción fundamental de las comunidades «es que su unidad práctica exige, y al mismo tiempo hace imposible su *unidad ontológica*. Así, el grupo se hace para hacer y se deshace haciendo (…) y, sin duda, es mi libertad como Otro quien ha jurado en mí; pero toda acción como operación concreta de mi libertad traslúcida y mía, restablece la prioridad de la dialéctica constituyente sobre la dialéctica constituida»[774].

La serialidad penetra al grupo por todas partes: es la libertad de los agentes prácticos la que la introduce. La razón es simple: el individuo soberano no puede ser reducido a su función. Atención aquí: veamos este ejemplo. Supongamos que el grupo envía a un activista para hablar en una fábrica: esa es su función. Una vez allí es inevitable que surjan urgencias imprevistas. Y aquí es donde aparece la libertad del agente práctico: en su función no aparece especificada *esta* circunstancia concreta; debe crear, debe inventar, ser libre. Pero esta libertad que aparece con su praxis es la que lo designa como sospechoso: puede utilizarla para traicionar. Puede volverse Otro e introducir la serialidad en el grupo. (Este concepto de serialidad desearía precisarlo levemente: opuesta a la libertad del agente práctico, la serialidad implica la acción *en serie*; en ella, el agente práctico actúa, no libremente, sino como uno más de la *serie*). Bien, en el momento en que

se denuncia la libertad práctica como generadora de alteridad pasamos a una *intensificación del terror* y a una nueva figura: el *grupo institución*. Pero la tarea depuradora sigue reclamando (ya sea realizada por subgrupos o por individuos comunes) la libertad práctica de aquellos que la realizan. De este modo, «el depurador se constituye como sospechoso y susceptible de ser depurado»[775]. En este nivel nadie quiere ser depurador, nadie quiere actuar ni ser libre. Si la libertad es sospechosa por sí misma como introductora de alteridad, todos renegarán de ella. Por consiguiente, el grupo deberá estructurarse con mayor fortaleza. Aparece una nueva figura: la *autoridad*. Si nadie puede actuar, la libertad pertenecerá a uno solo: al *soberano*. Los demás, reducidos por completo a la inercia, no tendrán más que obedecer. Una vez aquí, es difícil saber si el grupo es el grupo del soberano o si el soberano es el soberano del grupo. (*Nota*: Tomemos una figura del grupo que —por desdicha— se ha dado en la Argentina. *El grupo de tareas*. Este grupo era pura coseidad. Actuaba bajo las órdenes de grupos superiores. Recibía órdenes que debía cumplir. A esta obediencia se le llamó —cuando los asesinos quisieron defenderse— *obediencia debida*. Al ser el *grupo de tareas* un grupo ubicado dentro de la pirámide militar, su centro de decisión no le pertenecía. Era un grupo-obediencia. Este grupo-obediencia es pura inercia. Una coseidad obediente. Al ser pura coseidad no puede ser señalado como grupo-responsable. Es un grupo-inocencia constituido *en exterioridad* por las órdenes que recibe. No obstante, la *obediencia debida* no elimina la libertad del agente práctico del grupo de tareas. Este debe siempre operar la síntesis del campo práctico. Si le ordenan matar, él elegirá, libremente, el grado de crueldad con que lo hace y cómo lo hace. Si le ordenan torturar, él elegirá a cuántos voltios llevará su picana. Si le ordenan arrojar un cuerpo al río, él elegirá el lugar, el momento. La libertad del agente práctico que busca protegerse en la coseidad de la *obediencia debida* aparece por todas partes. Por consiguiente, ha actuado, y no podía ser de otro modo, *libre-*

mente. Ha operado libremente la síntesis de su campo práctico: secuestrar, torturar, matar. En todas estas instancias, él ha decidido. Es, así, *culpable*. Es su libertad la que lo designa como culpable porque no hay *orden* que pueda cosificar *en totalidad* la libertad esencial y fundante del agente práctico).

Repasemos estas cuestiones. La dialéctica del grupo es la del intento de ser para actuar unificadamente. Nos constituimos y cedemos nuestra libertad a partir del *juramento*. Todos nos sometemos a todos. El grupo es el *lugar* en que depositamos nuestra libertad. Esto nos hará menos libres pero más fuertes. El *grupo* es, entonces, el *ser*. Este *ser* no logra *ser* nunca porque quienes lo constituyen son hombres. La realidad humana, que es *nada*, que es, por consiguiente, *libertad, pro-yecto* (podemos, desde luego, poner: ec-sistencia), no puede enajenarse —es decir, renunciar a su fundante libertad— dentro de la *coseidad* del grupo. Tenemos aquí funcionando el concepto sartreano de *alienación*. De *imposible* alienación. Aunque la *Crítica de la razón dialéctica* es un libro sobre las formas de la alienación es, sobre todo, un libro sobre la praxis libre del agente práctico que no puede librarse de ella. Estoy condenado a ser libre, era la fórmula de *El ser y la nada*. Estoy condenado a la libertad de mi praxis, sería la de la *Crítica de la razón dialéctica. (Nota*: «Que no se vaya a concluir [escribe Sartre] que se está libre estando encadenado. La libertad es un desarrollo dialéctico completo y ya hemos visto cómo se enajena y se hunde o se deja robar por las trampas del Otro. Y cómo el simple "constreñimiento por el cuerpo" basta para mutilarla. Pero verdad es que el esclavo mismo, en el peor momento de la opresión, y aunque sea para mejor obedecer a su amo, puede y debe operar la síntesis del campo práctico»[776]. Esta frase bien podría ser tenida como una síntesis de todo el pensamiento sartreano: un pensamiento de la libertad, de la alienación y de la recuperación de la libertad. O, al menos, de la irrecusable presencia de la libertad aun en el más hondo momento de la alienación. Así, la alienación es libertad que se extravía en lo práctico-

inerte y luego se recupera o, aun en ese abismo de la coseidad, no puede sino realizar la «síntesis del campo práctico»). Porque mi praxis es siempre —más allá de toda alienación— libertad y fundamento de la alienación. La dialéctica del grupo lo demuestra. Lo demuestra el ejemplo del militante que va a hablar a una fábrica en nombre del *grupo*. Ese militante es un militante-función. El grupo le delega una función. Es la *orden* que tiene Hugo en *Las manos sucias*: matar a Hoederer, tres balazos en la barriga. El agente del grupo llega a la fábrica. ¿Es libre? Su libertad, aquí, es su voluntad de pertenecer al grupo. De no ser Otro del grupo. De no ser una *alteridad* del grupo. Su praxis libre se confunde con la praxis del grupo. Llega a la fábrica. ¿Qué sabe el grupo de él? Nada. Puede haberlo hecho seguir. Puede haber designado a Otro para controlarlo. Pero debiera, el grupo, establecer una cadena interminable de controles —de Otros— para que todos se controlen, dado que habría que controlar al controlador del militante a quien enviamos. Es decir, un Otro que vigile al militante-función, Otro que vigile al que vigila, Otro que vigile al que vigila al que vigila, etc. Por consiguiente, es imposible. El grupo queda en manos del agente práctico que envió. Este tiene una *función*. Su función es hacer lo que el grupo le ha dicho que haga. Empieza la asamblea fabril. El agente ejerce su praxis-función: dice lo que el grupo le dijo que dijera. Pero, salvo que solo leyese un manifiesto del grupo, un texto escrito por el grupo, que sería, ese texto, la materialidad de su función, deberá hablar con sus palabras. Y aun en el caso del texto escrito: *nadie lee un texto como lo leería todo el grupo*. Aun ahí la libertad del agente práctico elegiría tonos, el *momento* en que leer el texto, pausas, acentuaciones. Leería como solo él puede hacerlo. Pero este agente práctico que venimos siguiendo *no tiene texto*. Peor: tiene que hablar él. Como Hugo: tiene que matar él. La función es el grupo *en* el agente práctico. Pero el agente práctico está carcomido por su libertad. Empieza por escuchar lo que dicen *otros*. Otros de otros grupos. Se siente solo pero único. El grupo no es-

tá. Nadie lo controla. Él es él. Él intenta no ser él, ser solo su *función*. Pero su función no le indica cómo hablar, cuándo, qué decir, cómo decirlo, con qué tono, con qué vehemencia, con qué temeridad o con qué vacilaciones, con qué certezas, con qué dudas. *Es libre*. Se da cuenta. No bien es libre se vuelve *otro* del grupo. Porque estamos en el grupo para ser lo mismo que el grupo. No bien me vuelvo *otro* que el grupo introduzco esta *otredad*, esta *alteridad*, esta *enajenación* en el grupo. Pero si introduzco una enajenación en el grupo es porque me volví *otro* del grupo y me volví *otro* del grupo porque experimenté otra vez, como *antes* de formar parte del grupo, mi libertad. Se trata, y prestemos mucha atención a esto, de una dialéctica entre el *ser* (que es el grupo) y la *nada* (que es la libertad del agente práctico). La *nada* erosiona constantemente al grupo. La *nada* es la libertad de cada uno de los agentes prácticos.

Toda identidad constituida es una identidad-cosa

¿Qué sería la alienación en Sartre? La alienación es hacer de mi libertad una *cosa*, identificarla con un *juramento*, renegar de ella. Me alieno en el grupo. Hago de mi libertad una *coseidad* compartida. Todos nos alienamos. Somos más poderosos como grupo que se somete a la coseidad del juramento, que como praxis individual y aislada, aunque libre. Libre para qué. Buena pregunta: libre para *nada*. La libertad me condena a la soledad. Orestes, en *Las moscas*, dice algo así como: mi libertad es una condena, *ha caído sobre mí*. Si, en *El ser y la nada*, el hombre, angustiado, buscaba escapar de su libertad y darse la consistencia del *ser*: ser algo, mozo de café, proxeneta, obrero, algo. (De aquí

que Sartre lo definiera como *una pasión inútil*: la pasión de darse la solidez, la unicidad, la consistencia del Ser). En la *Crítica de la razón dialéctica* busca enajenar su praxis libre en la coseidad del grupo. De este modo, el grupo está en constante amenaza. Qué lo amenaza. La *nada*. Es decir, la libertad de los agentes prácticos que lo componen. Los hombres depositan su libertad en el grupo. Pero la inalienable libertad de cada uno es un agujero en la facticidad de ese grupo. Un agujero en la facticidad *del juramento*. Un agujero en la facticidad del Ser.

Voy a jugarme con un ejemplo personal, pero nos mostrará cómo funciona la dialéctica sartrena del grupo y su imposible *ser-cosa*. Seruno. Cierta vez escribí —tres o cuatro años después de los acontecimientos de diciembre de 2001— un texto en el que decía que las Asambleas habían muerto. Quise decir que habían muerto como efectivas fuentes de contra-poder. Como entidades spinocianas generadoras de potencia.

Los asambleístas de Palermo Viejo se ofendieron. Son muy buena gente, ya estamos en paz, todo pasó. Analicemos el hecho. ¿Qué le sucede a la Asamblea cuando se le decreta la muerte en exterioridad? Ante todo, rechaza que sea Otro quien dictamine que eso que los constituye ha muerto. ¿Qué los constituye? Pertenecer a la Asamblea. ¿Qué los hace pertenecer a la Asamblea? Que todos aceptan ser parte de la Asamblea. Esta es una decisión libre. Pero la decisión de todos de pertenecer a *una* Asamblea es un juramento. Dicho o no, explicitado o no, todos han dicho: juramos pertenecer a esta Asamblea y aceptar lo que todos, por medio de la Asamblea, decidamos. Es la dialéctica del grupo. ¿Cómo funcionó en Palermo Viejo ante la agresión en exterioridad que fue mi texto? La Asamblea produjo dos textos. Dos miembros del grupo-Asamblea tomaron la función de escribir dos respuestas. Eran *totalmente* distintas. Una era amistosa: me invitaba incluso a pasar la fiesta de Año Nuevo con la gente de la Asamblea. Decía, en rigor, lo siguiente: «Decís que estamos muertos porque no nos conocés. Conocenos y vas a ver que es-

tamos vivos». Ahí, el agresor externo, que era yo, era incluso invitado a participar de la Asamblea-grupo. Y acaso, el agresor externo tenía la posibilidad de pasar a formar parte de ella. La otra respuesta era satírica, agresiva. No había posibilidad de diálogo. En las dos respuestas cada uno de los integrantes que había asumido la *función* de la respuesta había obrado a partir de su intransferible libertad. Se notaban los diferentes estilos, la relación pasada o presente de cada uno con el agresor en exterioridad, etc. La Asamblea no puede afectarse de inercia. Hablo ahora de las Asambleas en general. El fenómeno es formidable para analizar la dialéctica de la *Crítica de la razón dialéctica*. ¿Qué ocurría en las Asambleas? Los vecinos de un barrio iniciaban una praxis grupal. Esta praxis buscaba no tener una identidad. Buscaba ser una praxis que rechazara la agresividad de un Gobierno ciego y hasta brutal que tambaleaba. Luego buscó ser una praxis-permanencia. Cada uno iba a la Asamblea en busca de su identidad. Ser *algo más* que el vecino del barrio. Ser el *grupo* que forman los vecinos del barrio. Esa era la identidad que aceptaban, no otra. El grupo es, aquí, libre, está en formación. ¿Cuál fue el error de los grupos de izquierda? La izquierda llega a las Asambleas con una identidad *ya constituida*. Llegan con sus símbolos y sus consignas. Esta *identidad constituida* es una *identidad-cosa*. El grupo-constituido busca introducir la *coseidad* en la Asamblea. Busca constituir a la Asamblea en exterioridad. Busca que la Asamblea enajene su libertad en la identidad ya hecha del *grupo-cosa* que se presenta para «aparatear» la Asamblea. ¿Qué es «aparatear»? ¿Qué es un «aparato» sino una coseidad externa a la libertad asambleísta? De haber aparateado la izquierda a las Asambleas las habría sometido a la *inercia de lo ya-constituido*. Habría introducido en ellas la inercia de lo Otro. Termino aquí con el aporte argentino a la dialéctica sartreana. O también: el aporte sartreano a la dialéctica de las Asambleas.

El principio metodológico y el principio antropológico

Diría —y creo que interpreto adecuadamente a Sartre— que la tarea del grupo por *ser* es imposible. Ya vimos por qué. Pero el grupo no tiene por qué ser. El grupo puede totalizar y destotalizar. El grupo puede ser una *nada* nunca constituida, siempre constituyéndose. Es cierto que no era eso lo que buscaba el grupo desde su constitución y la elección del *juramento* como *inercia* constitutiva. Pero deberá actuar bajo la constante amenaza de la libertad de sus agentes prácticos, que erosionan el *juramento* y el reposo en la unificación cosificadora. Hay una dialéctica constante entre *alienación* y *libertad*. Que, siempre, nos remitirá a la libertad como fundamento de la alienación. *A la nada como fundamento del ser*.

Sartre analiza finalmente el tema del Estado y el fenómeno de la burocracia. No puedo entrar en esto. Pero podemos leer el concepto «burocracia» desde las categorías que hemos ido explicitando. La burocracia es *piramidal*. El grupo burocrático es el del poder que cada uno tiene por sobre el que está debajo de él. Arriba de la pirámide y constituyéndola está el Estado. El grupo burocrático es *una pirámide de inercia*. Una Cosa-piramidal. También, por supuesto, padece el riesgo de ser erosionado por la libertad, por la inevitable función nihilizadora de cada uno de sus agentes prácticos. La efectividad de la burocracia será impedir esta posibilidad, conjurarla.

La *Crítica de la razón dialéctica* es una *summa* metodológica que busca funcionar en la abstracción teórica y no en lo histórico-concreto. Lo que Sartre ha conseguido hasta aquí —hasta el final de su obra, de este «primer tomo»— es explicitar «el conjunto de los cuadros, de las curvaturas, estructuras y condicionamientos formales que constituyen el *medio formal* en el cual se tiene que producir necesariamente lo concreto histórico»[777]. Sartre, como dije, anunciaba un segundo tomo. Este culmina

aquí. Aquí culmina la «experiencia dialéctica». «Y si se pregunta por qué está acabada (…) la experiencia fundamental en tanto que tal, contestaremos que el criterio evidente de su valor totalizador es su circularidad»[778]. Hemos visto esta circularidad: la experiencia dialéctica parte de la praxis traslúcida del individuo, esta se aliena en el terreno de la materialidad inorgánica y, en la medida en que esta exterioridad atraviesa con su fuerza alienante la interioridad, nos encontramos con los colectivos y las reuniones seriales en el campo práctico-inerte; el grupo se produce entonces «con la disolución más o menos profunda de los colectivos y en la unidad de una praxis común»[779], para irse desplazando hacia el campo de lo inerte hasta precipitarse nuevamente en él. El momento concreto de la experiencia consiste en reintegrar todos los momentos abstractos y hacerlos jugar conjuntamente en la comprensión de lo histórico. Lo fundamental era fundamentar la inteligibilidad dialéctica de estas estructuras. Cada nuevo momento estructural, en efecto, ha debido dar cuenta de su inteligibilidad y ser retrotraído al fundamento último del proceso. Porque: «El único fundamento concreto de la dialéctica histórica es la estructura dialéctica de la acción individual»[780]. Ya Sartre, en el texto que antecede a la *Crítica de la razón dialéctica, Cuestiones de método*, había escrito: «El principio *metodológico* que hace que la certidumbre empiece con la reflexión, no contradice en absoluto al principio *antropológico* que define a la persona concreta por su materialidad»[781]. Es un texto dirigido a las críticas de los marxistas, quienes tachaban a Sartre de individualista burgués, subjetivista, etc. La frase que fue dirigida a los no-marxistas y que sirvió, en gran medida, como justificación de la empresa de revisión crítica de la dialéctica fue célebre: es la que postulaba al marxismo como la única filosofía viva de la época porque aún no habían sido superadas las condiciones que le dieron origen. Sartre explicita su *teoría del conocimiento* en un texto que me parece esencial transcribir: «Si la razón dialéctica existe, solo puede ser —según el punto de vis-

ta ontológico— la totalización en curso, donde esta totalización ha tenido lugar, y —según el punto de vista epistemológico— la permeabilidad de esta totalización a un conocimiento cuyos movimientos por principio sean totalizadores. Pero *como no se puede admitir que el conocimiento totalizador venga a la totalización ontológica como una nueva totalización de esta*, es preciso que el conocimiento dialéctico sea un momento de la totalización, o, si se prefiere, que la totalización comprenda en sí misma su retotalización reflexiva como una estructura indispensable y como un proceso totalizador en el seno del proceso de conjunto»[782].

Terminamos aquí con la *Crítica de la razón dialéctica*. Ojalá podamos llamar otra vez la atención sobre este texto poderoso. Sé que hay pensadores como Eduardo Grüner, Horacio González, León Rozitchner o Juan José Sebreli —y este pese a algunos desvarios políticos de hoy o los excesivos argumentos *ad-hominem* que deterioran su reciente embestida contra el posestructuralismo—, que han leído este texto y abrevan en él. También sin duda lo conocen Raúl Cerdeiras y Edgardo Castro. Y mis disculpas si hay otros a quienes omití nombrar: sin duda, ha de haberlos. (*Nota*: Creo que el célebre ensayo de Sebreli *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación* abría con una cita de la *Crítica de la razón dialéctica*). Pero la *Crítica de la razón dialéctica* fue sepultada por varias razones. Su afirmación del marxismo como única filosofía válida de nuestro tiempo le jugó en contra: el marxismo agonizaba o al menos estaba a las puertas de sus peores momentos. El *cogito* o la praxis individual como punto de partida fueron barridos por la fiebre estructuralista. André Gorz afirmaba que, en la *Crítica de la razón dialéctica*, el *cogito* estaba «ensanchado» y «encarnado» como nunca. Es cierto. Pero con solo «estar», aunque estuviese «encarnado» y «ensanchado», el *cogito* fue la peste para los estructuralistas y aún estamos en eso. Habremos de preguntarnos si no logró más Sartre con su *cogito* «ensanchado» y «encarnado» que los héroes del «giro lingüístico» o los posmodernos encarnados en el segundo Heidegger.

La nada es el fundamento del ser

Intentaré una última revisión de la empresa sartreana. Luego analizaré su célebre Prólogo a *Los condenados de la tierra*. Pero esta revisión es imprescindible. Ahí vamos: empezamos viendo qué significa expulsar las cosas de la conciencia. Porque de ahí venimos: del Sartre fenomenólogo. Esa expulsión nos descubría, de la conciencia, su absoluta libertad: la conciencia es traslúcida, pura actividad, absoluto no sustancial. Si existir es existir conscientemente, existir es existir libremente. Es una condición inalienable de lo humano. Ningún dato del mundo podría sojuzgar a esta conciencia pues ella es condición de develamiento de todo dato, de toda situación, de toda objetividad.

En *El ser y la nada* esta libertad aparece como la inevitable premisa de la acción. Libertad es, así, libertad de elegir. Lo que el para-sí elige es su ser. De este modo, Sartre llama *destino* a esta constante elección que el hombre hace de sí mismo. (*Nota*: Vimos cómo esto cambiaba en la *Crítica de la razón dialéctica*. El obrero encontraba su *destino* en la máquina). Solo si el hombre es libre puede ser responsable. En última instancia: es siempre él quien decide. Sartre postula, aquí, una de sus más discutidas fórmulas (luego la modificará): es el torturado, nunca el verdugo, quien cargará con la responsabilidad tremenda de decidir en qué momento el dolor se ha vuelto insoportable y hundirse así, libremente, en la inhumanidad. Esta libertad terrible es, por consiguiente, un exilio. Ha caído sobre mí, dice Orestes. (Estamos en plena fenomenología existencialista). También es una pura contingencia. El hombre es libre por nada, porque se ha encontrado sin saber cómo en poder de esa libertad. Y para nada: no hay valores, todo está permitido, hay que inventar. El hombre debe asumir su radical contingencia, cargar con su libertad y hacer (inventar) su destino en cada instante. El hombre debe ser heroico.

Esta libertad —lo vimos— se conserva todavía en la *Crítica de la razón dialéctica*. Y no como un vestigio de viejas preferencias temáticas, sino en toda su potencia, siempre como fundamento último. Pero hay diferencias. (Las vimos y recomiendo volver a verlas). Aquí, la libertad no se revela tanto en la libre elección que el hombre hace de sí mismo. Después de *El ser y la nada*, Sartre pone el *cogito* a trabajar. La libertad tendrá ahí su inalienable realidad: es la permanente posibilidad que tiene el hombre (aun en el más bajo nivel de esclavitud) de *operar la síntesis del campo práctico*. Sartre llama *soberanía* a esta posibilidad. Observemos la diferencia de la alienación en Marx: para Marx el trabajo del obrero se objetiva en la cosa y se le vuelve extraño, irrecuperable. En *El capital* el obrero es *libre* para llevar al mercado su única mercancía: su fuerza de trabajo. Ahí la vende. Su fuerza de trabajo se torna mercancía en el mercado y el capitalista compra esta mercancía. No hay una dialéctica en Marx por la cual el obrero explotado por el capitalista se desaliena en el proceso del trabajo. Sí la hay en Sartre: aún en su más bajo nivel de esclavitud el hombre es *soberano*, el hombre opera la síntesis del campo práctico. De este modo, la empresa del grupo aparece tan absurda como la del para-sí: *el hombre no es reductible a su función*. El grupo quiere sofocar la libertad en la inercia del *juramento*. El para-sí quiere ser su ser siendo *algo*. El trabajo, en Sartre, le revela al para-sí de la mala fe (el que busca cosificarse) y al grupo del juramento, que el hombre es praxis, es invención y es libertad. La libertad es, en suma, la tragedia y la grandeza del hombre. Es su tragedia porque es lo que le impide darse el ser, la completud; es la que lo arrastra en esa persecución interminable y absurda en busca de la coincidencia consigo mismo. Es su grandeza porque es eso que da peso y gravedad a sus decisiones, aquello por lo cual cada acto del hombre que viene a asumirla y a reivindicarla se convierte en un acto heroico. Finalmente, es la condición de todo humanismo. Tanto en *El ser y la nada* como en la *Crítica de la razón dialéctica* es por el surgimiento de la li-

bertad que hay un «mundo» o una «historia». Así, *la libertad es el fundamento del ser*.

En la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre afirma que toda filosofía que considere que el hombre es Otro que él mismo se fundamenta en un odio al hombre. Se trata del rechazo de toda trascendencia; no solo económica, materialista también. Luego rechazará la trascendencia de las estructuras. Podría ser él quien dijera: «Las estructuras no salen a la calle».

En las últimas páginas de la *Crítica de la razón dialéctica* refuta el economismo. ¿Significaba afirmar otra cosa que la historia es historia humana, hecha por los hombres? ¿Significaba otra cosa que el afán de dar cuenta de todas las luchas, las desdichas y sufrimientos de los agentes históricos? No habría de ser Sartre, el filósofo que intentó fundar una moral de la libertad, quien olvidara las luchas y los heroísmos de la historia. Nada de eso: la historia no es *solamente* un proceso inerte, los hombres no son *cosas* gobernadas por leyes de exterioridad. En la base de cada objetividad histórica *encontramos una serie infinita de empresas individuales*. Que nadie le quite la historia a los hombres.

Sabemos que el humanismo que habla del hombre se refiere siempre, deliberadamente o no, a un determinado hombre histórico. Así, el hombre es el griego o el alemán. Marx lo ha denunciado bien y Sartre retoma el argumento para desenmascarar al humanismo burgués. En parte hemos visto esto: el Hombre es «el burgués» y decir «los hombres son los reyes de la Creación» significa que son los burgueses, las clases dominantes quienes tienen este don. En la *Crítica de la razón dialéctica* puede leerse: «El humanismo burgués, como ideología serial, es violencia ideológica cristalizada»[783]. Ahora bien, la afirmación «los hombres son los reyes de la Creación», ¿no se parece a la sartreana que define al hombre como *soberano*[784]? Piénsenlo. Creo que en Sartre la *soberanía* es la capacidad del hombre para operar la síntesis del campo práctico y se da en el proceso dialéctico del trabajo. No lo creo: estoy seguro y podemos estar seguros de

que la *soberanía* sartreana nada tiene que ver con la pretensión del *homo* burgués «rey de la Creación».

El humanismo, en Sartre, implica afirmar que el hombre es inalienablemente libre y responsable. Que sin hombres no hay «mundo» ni «historia». La historia la hacen *todos* los hombres. Es absurdo decir que el nazismo no es un humanismo porque su racismo no le permite el acceso a la universalidad de la *humanitas*. Los nazis también hacen la historia. También operan libremente el campo práctico. Incluso Sartre ha dicho: el problema de cada uno es que *no solo él* hace la historia, también la hace el Otro. El humanismo sartreano nos arroja a la historia y a su barro, título de este ya dilatado curso. Es en la calle donde nos encontraremos a nosotros mismos, como un hombre entre los hombres, una cosa entre las cosas. Escribió luego *Las palabras*. Rechazó el Premio Nobel. Y luego escribió *El idiota de la familia*: hay unidad entre una vida humana y la totalidad de la Historia. Entre individuo e historia hay identidad ontológica y reciprocidad metodológica. La identidad ontológica se da porque son los individuos quienes hacen la Historia (también, lo vimos, la Historia los hace a ellos) y la reciprocidad metodológica es consecuencia de la primera premisa. Se puede partir de Gustave Flaubert, llegar a la más absoluta de las totalizaciones históricas y regresar. Es el método progresivo-regresivo.

El «prólogo» a Fanon y la descentralización del sujeto

A partir de 1966, año en que aparece *Las palabras y las cosas* de Foucault, la izquierda francesa trata de seguir siendo «izquierda» pero dejando de lado a Marx. No le faltaban razones: el

bloque soviético caía, el stalinismo ideológico no había sido derrotado, los ideologemas soviéticos seguían siendo torpes, inasimilables, ya impresentables y con todo esto se caía algo que acaso no debió darse por «caído» pero así se decidió hacer: la filosofía de Marx. Es cierto que cada generación busca su originalidad creadora y los franceses de los sesenta estaban hartos de enmendar, emparchar, coser el edificio derruido del viejo marxismo. ¿Cómo salir de Marx, de la caída del bloque soviético, de la dialéctica y de toda la parafernalia de la dogmática marxista? ¿Cómo salir del *cogito* sartreano? ¿No latía ahí la sombra de Husserl? (*Nota*: Derrida había ajustado cuentas con Husserl en un texto publicado en 1964 y que sería recogido en *La escritura y la diferencia*, de 1967: *«Génesis y estructura» y la fenomenología*).

Buscaron por el lado de Heidegger y Nietzsche. Salgamos de Marx, tomemos a Heidegger, a Nietzsche y llevémoslos a la izquierda. Al cabo, Heidegger fue siempre un tenaz crítico del tecnocapitalismo. El sujeto cartesiano inauguraba la modernidad, se ponía como *subjectum* de todos los entes y se dedicaba a dominarlos. Esto —que Heidegger lanza ya en *Ser y tiempo*— lo desarrolla en sus cursos sobre Nietzsche de mediados a fines de los treinta, lo radicaliza en su trabajada y rica noción de «evento» de casi comienzos de los cuarenta y en la *Carta sobre el humanismo* (1946, dedicada a su discípulo francés Jean Beaufret). Bien, agregándole algunos textos más (sobre todo *Identidad y diferencia*) tendríamos la base de conceptos suficientes para armar todo el pensamiento francés de Althusser, Foucault, Lacan, Deleuze (en menor medida), Derrida y los posmodernos. Se trata de filósofos de relevancia. Lo fundamental del intento franco-heideggeriano es herir a Narciso. Tomo la expresión del libro de Nelly Schnaith: *Las heridas de Narciso*.

Se trataba de sacar al *cogito* de donde Descartes lo pusiera: en la centralidad. Lo hicieron. No puedo mostrar aquí cómo lo hizo cada uno de ellos, pero todos lo hicieron con talento. De hecho, el célebre análisis que Foucault hace de *Las meninas* de Veláz-

quez (que veremos en la próxima clase) es ya un clásico de la genialidad filosófica. Hirieron de muerte a Narciso, salieron del sujeto, lo deconstruyeron, lo descentralizaron y unieron la *Carta sobre el humanismo* (con su célebre fórmula sobre el lenguaje como morada del Ser) con el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure. Lacan, desde aquí, lee a Freud y lo transforma en…

Lacan. Todo bien. Todo hecho con gran talento. Pero ya en los sesenta Massota había dicho (y lo repetimos) que le placía el sujeto lacaniano pero que lamentaba la carencia en él de un compromiso con la historia y la lucha de clases como tenía el sujeto sartreano. Ni hablar de la ausencia de historicidad a la que se llega en los derrideanos de las academias norteamericanas comandados por Paul De Man. (Que era antisemita como Heidegger había sido nazi, pero no quiero ocuparme de esto. No es necesario aquí. Solo señalar que a los dos —a De Man y a Heidegger— Derrida los defendió sin mayor éxito).

La cuestión es: ¿qué sujeto buscó descentrar la izquierda no marxista francesa? El sujeto cartesiano. Era el sujeto europeo. Ese sujeto (expresión del capitalismo de la técnica) debía ser descentrado. Era un sujeto metafísico. Era el más puro logocentrismo. O fonocentrismo, acentuará Derrida. Ese sujeto logocéntrico, fonocéntrico, iluminista, instrumental, machista, conquistador cargará con todas las culpas de la historia del Occidente capitalista hasta llegar a la máxima: Auschwitz.

Mi hipótesis es la siguiente: Sartre (a quien todos los «nuevos» quieren abandonar, a quien acusan de centralizar al sujeto, de mantener el *cogito* cartesiano, de embarrar al humanismo con la historia, de permanecer en el marxismo) fue quien más radicalmente mató al sujeto europeo. Lo hizo en «su» *Carta sobre el humanismo*. Que no es de 1946, como la de Heidegger, sino de 1961. La *Carta sobre el humanismo* de Sartre es el célebre prólogo al libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra*. Sartre se pone *fuera* de la historia de Europa. Saca —no al *cogito*— sino a

Europa de la centralidad. Pone al sujeto en las colonias, entre los argelinos rebeldes. Heidegger que —en su famoso curso de lógica de 1934— había dicho «los negros no tienen historia», no iba a ser quien sacara el sujeto de Europa y lo metiera entre argelinos. Tampoco sus discípulos. Deconstruyen al sujeto, matan al humanismo, claman por la diferencia, piden no olvidar el Ser y lo centralizan en esa «morada» en que Heidegger (con sus fórmulas entre sacras y zen) decía que estaba: el lenguaje. Pero todo esto no se corre de continente. Hay un Centro que permanece. El de siempre: Europa. Sartre, no. Sartre les habla a los europeos. Ya no somos el sujeto del razonamiento —les dice— somos el objeto. Europa es objeto. El sujeto no solo se ha descentralizado. Se ha «periferizado». El sujeto mora en las colonias. En el lenguaje y en la praxis revolucionaria de los colonizados. Ahí está, ahora, el humanismo. Ahí, ahora, se escribe la «historia del hombre». Además, cuando Sartre habla de las calamidades del «humanismo capitalista» no habla de la «devastación de la tierra», de la transformación del mundo en «negocio», del «tiempo devenido rapidez». Su descripción del humanismo europeo tiene otro sabor, otro tono. Escuchemos: «Ustedes (les dice a sus coterráneos), tan liberales, tan humanos, que llevan al preciosismo el amor por la cultura, parecen olvidar que tienen colonias y que allí se asesina en su nombre». Sigo: «Hay que afrontar un espectáculo inesperado: el "*strip-tease*" de nuestro humanismo. Helo aquí desnudo y nada hermoso: no era sino una ideología mentirosa: la exquisita justificación del pillaje». Sigo: «El europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos». Más: «Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos». Y por fin: «Es el fin, como verán ustedes: Europa hace agua por todas partes. ¿Qué ha sucedido? Simplemente, que éramos los sujetos de la historia y ahora somos sus objetos».

Tomemos una frase de Heidegger: «Esta Europa que en atroz ceguera… etc.». (*Introducción a la metafísica*). Tomemos la que acabamos de citar de Sartre: «Europa hace agua por todas partes». ¿Quién des-centra al sujeto, Heidegger o Sartre? ¿Qué hace Heidegger? Busca (en la centralidad de Europa: Alemania) una relación planetaria nueva del hombre con la técnica. Al fracasar este intento (el nacionalsocialismo) lleva al Ser a su morada, el lenguaje, y deja al hombre la tarea del «pastor». Sartre, muy lejos de todo esto, traza su *Carta sobre el humanismo* (este texto de 1961) sacando al sujeto de Europa. Europa se ha hecho haciendo esclavos y monstruos. Los esclavos y los monstruos se rebelan y en esa rebelión, por medio de ella, se hacen hombres y sujetos de la historia. Europa, la esclavizadora, la del Terror de los paracaidistas en Argelia (que instruyeron a nuestros genocidas de 1976), ya no tiene el logos, ya no tiene el fonocentrismo, ya no tiene qué decir. *El sujeto está en otra territorialidad ontológica: la periferia.* (Volveremos sobre esto en las Conclusiones de nuestro trabajo). Los esclavos y los monstruos de la Europa capitalista: ellos, ahora, tienen la palabra.

De esta forma, la importancia del negado, abominado Sartre reside hoy en postular un humanismo periférico al del poder, un humanismo que logra su centralidad en la praxis, que no queda preso del lenguaje sino que lo utiliza para la denuncia de la vejación («esclavos y monstruos») y que no se propone solo descentralizar al sujeto o reconstruirlo, sino «acuchillarle las garras». Del modo que se pueda, claro.

Clase 37

Foucault

Foucault no mató al hombre, lo mató Heidegger. El que señala que es el hombre el que se sienta en el trono de la centralidad constituyente en tanto subjetividad fundante (*sub-jectum*) es Heidegger. Ocurre que Heidegger no era adepto a las fórmulas espectaculares. Pero ese pasaje del *Dasein* al Ser que se da luego de *Ser y tiempo*, ese pasaje que se inicia con la Historia del Ser y con el olvido a que lo condena el hombre de la modernidad para entregarse al dominio de los entes, eso, como bien sabemos, es puro heideggerianismo Algo que no debe asombrarnos. Hay un buen libro de Luc Ferry y Alain Renaut que narra la necesidad de la izquierda francesa de salir de Marx. Se llama *Heidegger y los modernos*. Ante el colapso marxista, se preguntan: ¿hay algún crítico del mundo moderno que nos permita seguir siendo impugnadores y rebeldes? Sí, es Heidegger. El problema con Heidegger es que ese *deslizamiento* del *Dasein* al Ser, que expresa su antihumanismo, su rechazo del sujeto, de toda antropología y de toda subjetividad, coincide con su experiencia nacionalsocialista. Pero esto, en el momento en que Foucault tiene 40 años y se dispone a ser la nueva estrella del firmamento francés, no lo sabe nadie. *O nadie quiere saberlo*. Bien se puede reemplazar a Marx por Heidegger y seguir siendo críticos acérrimos de la modernidad capitalista. Todos coinciden con ese diagnóstico que hace Heidegger del tecnocapitalismo: *cogito* centralizado, humanismo, antropologismo, olvido del ser, dominio del ente, demonización de la subjetividad como fundamento de la técnica. De ahí en más todo burgués bien pensante, todo académico, to-

do crítico de literatura, todo profesor del multiculturalismo, todo cultor de la teoría crítica, todo editor barcelonés «progre», ha venido «pensando» lo mismo. Si es que es lícito llamar «pensar» a eso de subirse a una *Weltanschauung* —con toda deliberación uso esta palabra odiada por los heideggerianos de todo tipo a causa de su carga de «subjetividad»— establecida desde hace cuarenta años y que «encuadra» todo lo que se «piensa» y se publica. Insisto: todo filósofo académico piensa esto. Todo periodista cultural. Todo editor español. Todo traductor de Heidegger. (*Nota*: La cuestión se da con fuerza en España y aquí, en una nueva forma del colonialismo español, creemos que «esa» es la realidad. Ocurre que los libros que recibimos traducidos son libros hechos en Barcelona o Madrid. Hay que estar en contacto con otras geografías, manejar muy bien idiomas extranjeros para abrirse a otros países europeos. Más determinante que la cuestión española es que este «encuadre conceptual» es el que todavía maneja la academia anglosajona, donde el deconstructivismo y toda forma que se aleje del marxismo cunde. Cierta vez, una profesora norteamericana lanzó a propósito de cualquier cosa —estábamos cenando en calma y hablando de vaguedades— la palabra «diseminación». Sonreí y le dije que eso la delataba: delataba sus preferencias filosóficas. Me preguntó qué palabra usaría yo. Le dije: «destotalización». «¡Ah! Pero eso viene de "totalización"», dijo. La miré como inquiriendo: «Y qué». «Es marxismo», respondió. Me dediqué a seguir comiendo).

El «sorprendente» cuadro de Velázquez

Foucault viene a proclamar lo que Heidegger hizo pero no proclamo: la muerte del hombre. *El hombre debía morir para que*

la filosofía pudiera pensar. Y para que la técnica —basada en la subjetividad y en el culto antropológico— viera socavadas las fuentes de su reinado. En 1966, a los, según dije, cuarenta años, Foucault publica *Las palabras y las cosas*. El Capítulo I, que se llama *Las meninas*, está exquisitamente narrado en el estilo del *nouveau roman*. Esta escuela literaria había liquidado la subjetividad en beneficio de los objetos. Foucault también se luce como un narrador fenomenológico: narra lo que aparece. Pero no le digamos fenomenólogo porque esta generación ha venido, también, a abominar de la fenomenología: esa filosofía, dicen, que remite a una conciencia constituyente. Lo que narra Foucault es un cuadro. Ese cuadro, lo dijimos, es *Las meninas*. Para ser más precisos digamos que Foucault narra como un novelista del *nouveau roman*. Luego, no obstante, entregará su versión de todo lo narrado.

El libro viene con una reproducción del cuadro. Supongamos aquí que ustedes lo conocen. Si no, lo iremos, de todos modos, describiendo. El tema del punto de vista es el hallazgo esencial de Velázquez, quien pinta a la pareja real, Felipe IV y su esposa Mariana, *pero la pareja real no aparece en el cuadro: solo la vemos reflejada en un espejo que está al fondo*. «El pintor (escribe Foucault) está ligeramente alejado del cuadro. Lanza una mirada sobre el modelo; quizá se trata de añadir un último toque, pero también puede ser que no se haya dado aún la primera pincelada»[785]. Foucault narra en presente y narra como un impecable novelista. Su libro toma como objeto el cuadro de Velázquez para demostrar que, en la época clásica, antes del surgimiento de la Modernidad, el sujeto no existía. Es decir, el sujeto es un invento de la Modernidad. Y si traducimos «sujeto» por «hombre», nos acercaremos a la famosa fórmula que propone la muerte del hombre. Para hablar de esa muerte hay que fijar con precisión el nacimiento de aquello cuya muerte uno quiere decretar. El nacimiento del hombre coincide con el nacimiento del sujeto. Y el sujeto (según hemos visto expansivamente en Heide-

gger) aparece con la Modernidad, ahí, cuando Descartes pone a la subjetividad humana como *sub-jectum*, reemplazando al griego *hipokéimenon*.

Estamos, otra vez, frente al cuadro. Habermas, en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*, se concentra en la tarea de Foucault y la encuentra «sorprendente». Confiesa que Foucault realiza «una interpretación sorprendente de un famoso cuadro de Velázquez, *Las Meninas*»[786]. *(Nota*: Habermas suele sorprenderse con las cosas que hacen sus colegas franceses. No pareciera gustarle, ante todo, que se hayan arrojado a los alemanes, a Nietzsche y a Heidegger cuando habían logrado quitárselos de encima. Los alemanes suelen decirles a los franceses que si fueran, no franceses, sino alemanes, el nazismo de Heidegger les resultaría evidente por ciertos giros, ciertos sonidos de la lengua que ellos, alemanes, perciben y, al percibirlos, no dudan que tienen el sonido y hasta el sabor del nazismo. Cierto es que en Alemania no se quiere a Nietzsche y a Heidegger. Que todo se trató de una reinvención francesa que sorprendió a los alemanes. Pero esto ocurre solo en Alemania y muy posiblemente porque fueron ellos quienes tuvieron que tolerar la devastación nacionalsocialista en carne propia. Seguiremos reviendo estos temas). ¿Por qué «sorprendente»? Por ahora dejemos establecido que así le resulta la cuestión a Habermas. Me interesa llevar a primer plano algo que dice más adelante: «A Foucault debió sin duda irritarle la notoria afinidad existente entre su arqueología de las ciencias humanas y la crítica de Heidegger a la metafísica de la Edad Moderna»[787]. Acaso no debiera haberle irritado y habría debido admitir lo evidente: sin la crítica de Heidegger a la Modernidad el análisis de las Meninas *no se hace*. Ese análisis «sor prendente» de Foucault es una relectura del segundo Heidegger, del Heidegger de la Historia del Ser. Del Heidegger que encuentra en Descartes y la centralización del *cogito* el inicio de la Modernidad y la era de la técnica. ¿Qué va a demostrar Foucault? Que antes de Descartes no existía el sujeto, no existía el hombre.

Fo hace (y este es su toque de originalidad) por medio de esa interpretación «sorprendente» del cuadro de Velázquez. «Quizá sea mejor (escribe) fijar de una buena vez la identidad de los personajes presentes o indicados, para no complicarnos al infinito entre estas designaciones flotantes, un poco abstractas, siempre susceptibles de equívocos y de desdoblamientos: "el pintor", "los personajes", "los modelos", "los espectadores", "las imágenes". En vez de seguir sin cesar un lenguaje fatalmente inadecuado a lo visible, bastará con de cir que Velázquez ha compuesto un cuadro; que en ese cuadro se ha re presentado a sí mismo, en su estudio, o en un salón del Escorial, mientras pinta dos personajes que la infanta Margarita viene a ver, rodeada de dueñas, de meninas, de cortesanos y de enanos; que a este grupo pueden atribuírsele nombres muy precisos: la tradición reconoce aquí a doña María Agustina Sarmiento, allá a Nieto, en el primer plano a Nicolaso Pertusato, el bufón italiano. Bastará con añadir que los dos personajes que sirven de modelos al pintor *no son visibles* cuando menos directa mente, pero se les puede percibir en un espejo; y que se trata, a no dudar, del rey Felipe IV y de su esposa Mariana»[788]. ¿Qué busca Foucault con esto? Fo central es lo que marqué con las cursivas. Fo central es que los reyes *no son visibles*. No están en el cuadro. Solo se reflejan en un espejo que se ve al fondo. Esa imagen es secundaria, devaluada, como si meramente testimoniara la presencia de los reyes *fuera* del cuadro y solo eso. Fo que vemos en el espejo nos certifica que los reyes están ahí: están *afuera*. De lo contrario no sabríamos qué está pintando Velázquez. Podría estar pintando cualquier otra cosa. Desde un elefante a una fuente de frutas. Pero no: ahí está el espejo. En el espejo están los reyes. Los reyes son los *soberanos*. Velázquez está pintando a los *soberanos* pero es los no forman parte del cuadro. De todas formas, al saber, por medio del reflejo en el espejo, que es a los *soberanos* a quienes está pintando Velázquez, lo que sabemos es que está pintando lo que los *soberanos* ven. Si en el espejo se reflejara una fuente de frutas o

un elefante sabríamos que Velázquez se ha pintado a sí mismo en el acto de pintar, pero no siendo visto por otro. Ni la fuente de frutas ni el elefante pueden tener un punto de vista que posibilite a Velázquez pintarse *desde* ahí. Los *soberanos*, todo lo contrario. Los *soberanos* no solo tienen un punto de vista. Tienen el punto de vista de los *soberanos*. En suma, lo que ha pintado Velázquez, y lo que el espejo nos revela, es, no solo la *presencia* de los *soberanos*, sino lo que los *soberanos* ven. El punto de vista de los *soberanos*. *Ese punto de vista es el cuadro*. Quienes encarnan ese punto de vista y «constituyen» lo que vemos en el cuadro son los *soberanos*. El cuadro es la *imagen* que los *soberanos* tienen de todo lo que vemos en el cuadro. El cuadro es una *imagen* de los *soberanos*. Ese cuadro es posible porque Velázquez ha pintado lo que los *soberanos* ven. Pero… *los soberanos no están en el cuadro*. Aclaro lo siguiente: este análisis no es exactamente el que hará Habermas, basado en el de Dreyfus y Rabinow, quienes se atienen con suma fidelidad a lo que pareciera decir Foucault. Lo que yo propongo es la cuestión del «punto de vista». He consultado esto con varios plásticos (desde hace años y no por Foucault, sino por la genialidad intrínseca del cuadro de Velázquez) y lo «soprendente» del cuadro es que el pintor haya elegido plasmar su cuadro desde el punto de vista de alguien que no está en él: la pareja real. Creo que vemos lo que los *soberanos* ven. Que estos representan, tienen la imagen que vemos, que es de ellos, dado que es la imagen que ven. Pero no son sujetos. Porque no están en el esquema cognoscitivo o constitutivo. Porque no son capaces de autorrepresentación: de lo contrario estarían en el cuadro. No hay sujeto-objeto. Vemos el objeto que el sujeto ve, pero no vemos al sujeto, porque, en la Época Clásica el sujeto no formaba parte de la representación. No había sujeto. *No existía el sujeto*. Esto puede ser rechazado o completado con la descripción de Dreyfus y Rabinow que siguen de más cerca a Foucault.

Foucault mata al hombre

Hemos descrito el «sorprendente» análisis de Foucault. Que consiste en decir: antes de la Modernidad, *el sujeto de la representación no formaba parte del esquema representativo*. También: *no era capaz de autorrepresentación*. «En la Epoca Clásica, el hombre no era *el* hacedor, *el* artífice —Dios— sino, como *locus* de clarificación, *un* artífice. Había un mundo creado por Dios, que existía por sí mismo. El papel del hombre era clarificar el orden del mundo (...) El papel del pensador era brindar una descripción artificial del orden de lo que ya estaba allí (...) Pero no era el hombre el que otorgaba significado a esa actividad. Es esto lo que Foucault quiere expresar cuando dice que no había una teoría de la significación en la Época Clásica. El hombre clarificaba, pero no creaba; *no era una fuente trascendental de significación*»[789].

Escribe Habermas: «Ninguna de las personas implicadas en la representación de la pareja real (del hombre como soberano) en un cuadro aparece en la representación como sujeto soberano capaz de autorrepresentación, es decir, simultáneamente como sujeto y objeto, como portador de la representación a la vez que como representado, como algo presente a sí en el proceso mismo de la representación»[790]. Si apelé a los adjetivos de «sorprendente» de Habermas y de «denso» en Dreyfus y Rabinow es porque no es sencillo resolver unívocamente esto. «En *Las meninas* los aspectos de representación —el tema principal de la pintura— han sido dispersados en tres figuras separadas. Sus representaciones están diseminadas en la pintura misma. Estos aspectos son la producción de la representación (el pintor), el objeto representado (los modelos y su mirada) y la observación de la representación [el espectador]»[791]. Ha-bermas concuerda: «Foucault construye dos series de *ausencias*. Al pintor representado en el cuadro le falta el modelo, es decir, la pareja real que se halla fuera de los márgenes del cuadro; estos a su vez no pueden

ver el retrato que se les está haciendo, solo ven el lienzo por detrás; al espectador, finalmente, le falta el centro de la escena, justamente la pareja que sirve de modelo, a la que las miradas del pintor y de las meninas no hacen más que remitir. Más desenmascaradora aún que la ausencia de los objetos representados es la de los sujetos de la representación, a saber: la triple ausencia del pintor, del modelo y del espectador»[792]. No hay ausencia del pintor. El pintor mira en la dirección en que es mirado, no por cualquiera, sino por los *reyes*. La ausencia del espectador es evidente y superflua, aun cuando Velázquez la haya tenido en cuenta. *Pero el espectador de Velázquez no es el simple espectador del cuadro*. A este espectador Velázquez lo ignora. El *espectador* a quien Velázquez mira, y pinta y representa es el *soberano*. Insisto: lo que Velázquez ha pintado es el punto de vista de los *soberanos*. Esta es la ausencia fundamental del cuadro. Y lo es porque es el sujeto cuyo punto de vista el pintor ha pintado y es, también, el sujeto que no forma parte de la representación. Es decir, durante la Época Clásica no había relación sujeto-objeto. El sujeto (los *soberanos*) no forma parte del acto de representar. Vemos la representación del sujeto. O, para decirlo con Heidegger, vemos el mundo como *imagen* de los soberanos. Pero los *soberanos* no están en ese mundo. «En el pensamiento clásico (escribe Foucault), aquello para lo cual existe la representación y que se representa a sí mismo en ella, reconociéndose allí como imagen o reflejo, aquello que anuda todos los hilos entrecruzados de la "representación en cuadro", jamás se encuentra presente él mismo»[793]. La figura para la cual existe la representación, que se representa a sí misma en ella, que se reconoce allí como imagen o reflejo, que anuda todos los hilos entrecruzados de la «representación en cuadro» y que *no se encuentra presente en el cuadro*, es, para mí, la figura de los *soberanos*. Es el *hombre*. Que, aquí, no aparece en el cuadro. Sigue Foucault: «Antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía (…) Es una criatura muy

reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años»[794].

Lo que Foucault dice no debiera escandalizarnos. Es Heidegger. El hombre ya había sido doblemente muerto —o muerto una vez más por su mismo matador— en la *Carta sobre el humanismo*. Primero murió en el desplazamiento del *Dasein* al Ser. Luego con su función de pastor. Foucault solo está releyendo a Heidegger. Tironea la cuestión más hacia el lado de Kant. Ubica ahí el surgimiento de la Modernidad. Y la gran insistencia del hombre de Koenisberg en las limitaciones del conocimiento lo lleva a hablar de una «analítica de la finitud». Se sorprende —él y sus epígonos— ante el espectáculo de este ser que, a la vez, se asume como finito y soberano. ¿Por qué no?, diría Kant. Soy soberano de mi mundo finito, el que mi razón puede constituir. Heidegger había situado con mayor precisión su punto de partida. La era del hombre empieza con el *cogito*. Y ahora recordaremos algunos textos de páginas atrás, relevantes aquí. Vamos a ponerlos bajo nuestro conocido rótulo de *Lateralidades*, pero son esenciales. Ahí, en Heidegger, estaba Foucault, ya que él, como todo el estructuralismo, Deleuze en menor medida, fue a abrevar en las fuentes del maestro de Friburgo. Si no, ¿por qué habría de haber sido tan escandalosa la aparición del libro de Farías? ¿Por qué la del de Faye? ¿A quién le habría importado que Heidegger haya sido lo que fue, es decir, un activo, reflexivo y fiel hasta el fin nacionalsocialista, si toda la filosofía francesa de mediados de los sesenta en adelante no hubiera sido una seguidora de sus enseñanazas? Hablé de este tema a lo largo del curso. Estamos, ahora, en él. Acabamos de ver la muerte del hombre en Foucault. Con los textos en la punta de los dedos —con una interpretación más o menos acertada que la otra— recordemos lo que dijimos, en su momento, sobre Heidegger y la crítica del sujeto de la Modernidad.

Lateralidad: la muerte del hombre en Heidegger

La verdad es aquello que el sujeto establece como verdadero. Y desde que el sujeto pone al ente ante sí, re-presentándo(se)lo, la *verdad* surgirá de la *adecuación* entre lo que el sujeto piensa del ente y lo que el ente *es. Pero el ente «es» lo que el sujeto dispone de él.* ¿Qué será entonces la *verdad*? Escribe Heidegger: «La re-presentación se pone aquí ella misma en su propio espacio esencial y pone a este como *medida de la esencia del ser y de la esencia de la verdad.* Puesto que verdad quiere decir ahora el estar seguro de la remisión, es decir, *certeza*, y puesto que ser significa representatividad en el sentido de esta certeza, el *hombre*, con su papel en el representar que pone así el fundamento, se convierte en el *sujeto eminente*. En el ámbito del dominio de este *subiectum*, el *ens* ya no es *ens creatum*, es *ens certum: indubitatum: vere cogitatum: "cogitado"*»[795]. Veamos esto: «verdad» significa ahora la «certeza» de la «remisión» del ente al *cogito* (hombre). «Ser» significa que, en el sentido de la *certeza* entendida como *verdad* del hombre, lo ente se re-presenta adecuadamente. El «*ens*» (ser, objeto, cosa) ya no es «*ens creatum*». Dios ha muerto. Es, como vimos, con Descartes que Dios muere. Porque, aquí, con él, con el *sujeto de la modernidad*, el hombre rechaza ser un «*ens creatum*» y se pone a sí mismo como fundamento. ¿Desde dónde? Desde el *cogito*. Desde el sujeto. Desde la *verdad como certidumbre, como certeza (certitudo).* La *certitudo* reemplaza a la verdad revelada del Dios cristiano. «Esto quiere decir (escribe Heidegger): *Todo ente no humano se convierte en objeto para este sujeto*»[796]. El hombre, ahora, en tanto *sujeto*, se consagra a dominar al ente.

Que el mundo devenga *imagen* significa que el «hombre» se ha apropiado de todo ente, lo ha sometido, lo ha remitido a sí para validarlo, y ese mundo, ahora, es lo que el hombre «ve» en él; eso que el hombre «ve» en el mundo que él ha conquistado,

desde su subjetividad fundante, es «su» mundo, tan suyo que la imagen que le devuelve es su propia imagen. Este mundo del hombre, en el que el hombre se espeja, es el mundo del *humanismo*. ¿Qué es el *humanismo*? El *humanismo* es ese mundo en el que todo lo ente es imagen del hombre, que establece, en tanto subjetividad fundante y primera, un dominio sobre ese mundo, remitiéndolo todo a sí, volviéndose el centro de toda representación, y, a la vez, instrumentando lo ente por medio de la técnica para ponerlo a su servicio. El *humanismo* es la dominación total del hombre sobre lo ente y es, también, el *olvido* total, por parte del hombre, de aquello que, iluminándolos, era común a todos los entes sin agotarse en ninguno, el ser. Como vemos, la modernidad queda señalada con extrema dureza por Heidegger.

Lateralidad (II): el nazismo de Heidegger y la crítica de la modernidad

Resulta incómodo —lo menos que se puede decir— para esta generación de filósofos una tan marcada dependencia del pensamiento de Heidegger. Seamos claros: la crítica de la modernidad (que abarca un espectro excesivamente amplio, partiendo de Althusser, luego Foucault, Lacan, el combativo Derrida, quien asume la defensa de Heidegger, y por fin todos los posmodernos) es la que ha hecho Heidegger. Cada uno le añade lo suyo, nobleza obliga: cada uno de ellos se asume como un gran pensador y va en busca de su voz propia, pero la cuestión está a la vista. «En la medida en que una inmensa parte de esta *intelligentsia* hizo suyas las grandes líneas de la crítica heideggeriana del mundo moderno, la idea misma de que esta crítica pueda tener algo en común con el nazismo se ha hecho intolerable»[797]. En rigor, la

cuestión del nazismo de Heidegger gira en torno a su crítica de la modernidad. Derrida atribuye el compromiso nacionalsocialista a un desvío humanista y subjetivista del maestro de Alemania (y de Francia), a un retorno a los vicios de *Ser y tiempo*. Sin embargo, sigue en pie la cuestión central: la crítica de la modernidad que todos asumieron. Que es el «clima espiritual» de la filosofía desde la *Dialéctica del Iluminismo* hasta la plenitud que logra en los franceses. «La controversia sobre el caso Heidegger (escriben con precisión Ferry y Renaut) es solo el primer paso de una controversia de un alcance muy diferente y que compromete nada menos que el sentido atribuido a la lógica de la modernidad: si hoy se la discute tanto, ¿no es precisamente porque la reconstrucción heideggeriana de la modernidad vino a suministrar a gran parte de la *intelligentsia* francesa los fundamentos y el estilo de su crítica al mundo moderno? Más precisamente aún: las reacciones son tanto más vivas cuando se tiene en cuenta el compromiso nazi de Heidegger, en su tenor específico y en toda su amplitud, que sería de rigor preguntarse si esta dimensión esencial de su pensamiento —que fue cuestionar la modernidad— no estaba relacionada con la manera en que este pensamiento atribuía al nacionalsocialismo "una grandeza y una verdad interna"»[798].

Lateralidad (III): otra lectura sobre *Las meninas*

Ya lejos del texto de Foucault, echemos otra ojeada sobre *Las meninas*. Estamos en el Museo de El Prado, nos detenemos frente al cuadro y lo miramos otra vez. Llevamos tantos años mirándolo. Durante algunos de esos años lo miré bajo la mirada de un

guionista de cine; que es alguien que ha escrito muchos guiones y ha participado de muchas filmaciones y ha visto dirigir a muchos directores. El primer problema para un director de cine es *dónde poner la cámara*. Velázquez la puso en el lugar en que el protagonista del film fuera él. El punto de vista es el de los reyes. La cámara son los reyes. Se filma desde los reyes. Ya sabemos quiénes son los *protagonistas* del cuadro. El único que mira a cámara es Velázquez. Esto, en cine, puede ser producto de la torpeza, de la inexperiencia de un actor. En este caso, la causa radica en la soberbia de Velázquez. Mira desafiantemente a cámara. Mira desafiantemente a los reyes. Los mira porque los ha derrotado. *Los expulsó del cuadro.*

Velázquez pinta *Las meninas* en 1656. Pocos años antes, en la burguesa y liberal Holanda, en junio de 1637, Descartes ha publicado su *Discurso del método*. Ha nacido el hombre. Surge la Modernidad. Se con-solida la que Marx habrá de llamar «la clase más revolucionaria de la fusiona». Velázquez trabaja para los reyes. Pero no es un cortesano. Es un artista. Los artistas pertenecen al arte. Y también a una clase social que oscila entre los pobres y la aristocracia. Pertenecen a la burguesía.

En 1656, año en que Velázquez pinta su cuadro, la burguesía está en ascenso. Su propósito será derrotar a la monarquía. Para lo cual demostrarán que los reyes *no* gobiernan por derecho divino. Al no gobernar por derecho divino no hay nada que los legitime. Al no haberlo es posible rebelarse contra ellos. A poco más de un siglo de *Las meninas* la burguesía hace su gran Revolución y expulsa a los reyes del Poder. Antes, en 1656, un gran artista, Velázquez, los había expulsado de una de las más grandes obras de la historia del hombre. Sin más, los había expulsado del Arte.

Historia de la locura

Foucault es el filósofo que desentraña los mecanismos del poder. Es, también, quien habrá de mostrar cómo el poder constituye las subjetividades. El sujeto está constituido por el poder y esto sucede dentro de la trama histórica que el filósofo debe «armar» para encontrar la inteligibilidad de la historia. Foucault buscará, así, demostrar que la razón es el poder. Que la crítica de la racionalidad moderna es fundamental para entender cómo el poder ha sojuzgado a los hombres y ha creado las instituciones necesarias para hacerlo. Se inscribe dentro de la corriente deconstructora (por usar esta palabra) de la racionalidad moderna. Heidegger concluye su ensayo sobre la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» con un texto que será una verdad revelada para sus seguidores, ya que su recurrencia a él es incesante y todavía salen libros que lo tienen como acápite[799]. «El pensar (escribe Heidegger) solo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar»[800]. Como crítica a la razón escribe Foucault su *Historia de la locura en la época clásica*. Obra anterior a *Las palabras y las cosas* (es de 1964), presenta un trabajo de campo formidable y una rigurosa serie de tesis fundamentadas. «Hay que interrogar ahora al otro bando (escribe). Ya no la conciencia de la locura comprometida con los gestos de la segregación, en su rito fijo o en sus interminables debates críticos; sino esta conciencia de la locura que solo para sí misma juega al juego de la separación, esta conciencia que enuncia al loco y despliega la locura»[801]. Para empezar, se pregunta Foucault, ¿qué es el loco? Figura, sin duda, enigmática. Enigmática, sobre todo, para los hombres de razón. Nada más perturbador que el loco. Lo era, de modo muy marcado, en los orígenes del siglo XVIII, donde centra Foucault su análisis.

El punto primario que busca enunciar Foucault es el siguiente: *la razón existe al costo de segregar la locura*. El análisis es im-

pecable, brillante. Si la razón puede llegar a ocupar la centralidad del saber, si puede llegar a considerarse «diosa» en reemplazo de los reyes, es porque se considera autónoma, transparente, poderosa y pura. El costo de esta desmedida autovaloración es negar que la razón… *enloquece*. Que la locura es una parte de la razón. Que los hombres racionales se vuelven locos. Habrá que negar que los locos son hombres. La *segregación* le es tan necesaria al orden racional que no podría constituirse sin ella. En buena hora: era necesario que alguien dijera esto. La filosofía necesitaba de un filósofo que le recordara que los hombres se vuelven locos y que la locura no es lo Otro de la razón, sino una de sus caras. (Aquí detectamos una fascinante relación de Foucault con Nietzsche. No fue casual que tanto lo influyera el «loco de Turin». También Nietzsche sintió la fascinación y, sobre todo, el horror de la locura. Foucault no habría sido ajeno a una ni a otro). El siglo XVIII no podía tolerar esta certeza, no podía incorporarla. Su concepto de razón erradicaba necesariamente la locura. ¿Dónde se oculta la sinrazón? ¿Dónde se pone a los locos? Se los encierra, como a los delincuentes. ¿Qué delito cometió el loco? El delito del loco es agredir a la razón con su locura. Miremos a un lado y a otro. Qué vemos. Nos vemos a nosotros mismos. Todos seres racionales. Porque *eso* es el hombre: *un animal racional*. Porque *eso* nos distingue de los animales: la razón. ¿Cómo admitir que los locos caminen entre nosotros? Los locos al manicomio. El *manicomio* es la contracara de la razón. Su lado oscuro, negado. Su neurosis.

Mayo del ’68: «Las estructuras no bajan a la calle»

Creo haberlo dicho: entre nosotros no «prendió», en los años sesenta ni en los setenta, *Las palabras y las cosas*. Eran tiempos convulsionados y la «muerte del hombre» no se da la mano con la revolución. Pensemos que, en 1967, en la escuelita de La Higuera, el Che entrega su vida por el «hombre nuevo». Es notable esta asimetría entre los enemigos del humanismo en Europa y las luchas antiimperialistas en la América Latina durante los años sesenta y los setenta. Alguien, cuando muere el Che, se atreve a decir que no había leído a Althusser, de aquí su derrota, sus errores. De haberlo hecho, no habría salido de Cuba. La estructura althusseriana explica la sincronía, pero no la diacronía. Y la revolución es diacrónica. Si hay algo en lo que falla Althusser es en explicitar el pasaje de una estructura a otra. Aquí, de todos modos, nos estamos ocupando de Foucault. Es recién con *Vigilar y castigar* que se lo recibe y se lo lee. Empiezan lo que alguien llamó «nuestros años Foucault». ¿Un nuevo Sartre? Difícil decirlo. Pero, sin duda (y de un modo *inmediato* en Europa), quien viene a reemplazarlo con más ambición y talento. *Las palabras y las cosas* se publica en abril de 1966: 5000 ejemplares, en seguida 3000, en seguida 3500 más. «Es claramente (escribe François Dosse) esta muerte del hombre la que fascina a la época, y son muchos los que se apresuran tras el cortejo fúnebre. Las negaciones sucesivas del sujeto en la lingüística saussuriana, en la antropología estructural y en el psicoanálisis lacaniano acaban de encontrar en Foucault al que recoloca en el centro mismo de la historia cultural occidental a esta figura en tanto que ausencia, en tanto que falta alrededor de la cual se despliegan las epistemes (...) El recibimiento está al nivel del acontecimiento»[802]. Acá, en Argentina, empezaban otros acontecimientos. En 1966, el golpe de Onganía. Luego, el asesinato de Vandor. La muerte de Aramburu y la aparición de los Montoneros. El acontecimiento de masas que fue el Cordobazo. El Rosariazo. El Mendozazo. El ERP. El asesinato de Oberdam Salustro. La masacre de Trelew. *La batalla de Argelia* de Gillo Pontecorvo. *La*

hora de los hornos de Solanas y Getino. *Los condenados de la tierra*, de Fanon. El Prólogo de Sartre. En septiembre de 1971, en el número 4 de la revista *Envido*, la revista teórico-política de la izquierda peronista, Horacio González escribe: «El hombre es el centro de la política». Se leyó bien: a cinco años de la aparición del libro fundamental de la estrella de la nueva filosofía francesa que postulaba «la muerte del hombre», un sociólogo argentino, talentoso, escribía: *el hombre es el centro de la política. (Nota:* Y en ese mismo número de esa hoy mítica revista que dirigía Arturo Armada, yo me proponía una tarea que aún, luego de veinticinco libros, no realicé: «El historicismo implica así una teleología de la historia, y ese telos es Europa. Razón, historia, progreso y Europa, son términos equivalentes. Habrá que escribir, pues, en algún lejano o cercano día, una *crítica de la razón imperialista*, trabajo que se realizaría a través del estudio del desarrollo de la filosofía moderna y contemporánea, fijando los alcances y límites de esta racionalidad al explicitar sus fundamentos. Encontraríamos así que el proceso definitorio de la modernidad europea, más allá de la constitución de los estados nacionales, de las luchas por el poder político o del pasaje de la razón kantiana a la razón hegeliana, se encuentra en el proceso de dominación mundial instrumentado por las naciones centrales. Esta irrespetuosa tarea, que seguramente no aceptarían quienes detentan el poder filosófico en la Argentina, implicaría, en resumen, buscar en el corazón de la política imperialista, los inconfesados fundamentos de la filosofía europea»[803]. No conocía la crítica de Heidegger a la modernidad. Había leído *La época de la imagen del mundo*, pero poco o nada saqué de ahí. Como sea, Heidegger jamás habría encontrado «los inconfesados fundamentos de la filosofía europea» en el «corazón de la política imperialista». Horacio tenía veintiséis años. Yo, veintiocho. Ni pensábamos en la «muerte del hombre». Pocos años después, los militares argentinos, basados en los métodos de los franceses en Argelia, mataban y desaparecían a miles, millares de hombres en un país que

alguna vez soñamos nuestro. Aquí empezamos, estremecidos, a leer al Foucault de *Vigilar y castigar*. Éramos vigilados, éramos castigados. El francés que había decretado la «muerte del hombre» sabía desenmascarar los oscuros mecanismos del poder).

En Francia hay un fuerte *acontecimiento*: el de Mayo del '68. Aquí Foucault y los estructuralistas se desconciertan. Este proceso, de todos modos, es muy complejo y es una historia aparte. Algunas cosas son previsibles: «El movimiento de mayo no se engaña, y el único gran intelectual admitido para que hable en el gran anfiteatro de la Sorbona en el centro de los acontecimientos es Jean-Paul Sartre, reconciliado con la juventud, explicando en la radio que a la juventud solo le queda la violencia para expresarse en una sociedad que rechaza el diálogo con los que no quieren el modelo adulto que se les presenta»[804]. Lévi-Strauss, en el Collège de France, se ve rebasado por los acontecimientos, nada le gusta nada. Dice: «¡Se acabó! Cualquier proyecto científico quedará aplazado hasta dentro de veinte años»[805]. Althusser sufre agresiones por sus teorías sobre el humanismo del joven Marx y la alienación del trabajo. Alguien lanza la frase: «Las estructuras no bajan a la calle». Insólitamente, se la atribuyen a Barthes. Luego aparece un gran cartel pegado a una puerta: «Las estructuras no bajan a la calle. Nosotros decimos: Barthes tampoco». Lévi-Strauss, a quien no agrada el giro deconstruccionista de los estructuralistas, le escribe a Barthes, a propósito de su texto S/Z, que la clave del relato de Balzac es «el incesto». Barthes, en una entrevista, califica el señalamiento de «deslumbrante». Lévi-Strauss dice: «Era una broma». Foucault está en Túnez. Escribe *La arqueología del saber*. Regresa a París hacia fines de mayo. «Si existe entonces un "pensamiento del 68" no se encuentra realmente entre los partidarios del estructuralismo, sino más bien del lado de sus adversarios: Jean-Paul Sartre, Edgar Morin, Jean Duvignaud, Claude Lefort, Henri Lefebvre… y evidentemente Cornelius Castoriadis»[806].

Pero no quisiera ser injusto con Foucault. Su libro del '66 está hecho con talento. Ahora bien, si ha ubicado —según describe Dosse— «en el centro mismo de la cultura occidental» al hombre «en tanto que ausencia», al hombre «en tanto que falta alrededor de la cual se despliegan las epistemes», ¿ha sacado al hombre de la centralidad? Queda por elucidar si ese riguroso historiador del estructuralismo que es François Dosse se ha expresado sin rigor o, si no lo ha hecho, si, en efecto, las epistemes se despliegan «alrededor» de una falta o si el hombre sigue en el centro de la cultura occidental «en tanto que ausencia», no debiéramos pensar que Foucault, aun aquí, en su primera y agresiva obra, no estaba tan alejado de Sartre como todos creyeron, el mismo Sartre en primer término. Dado que hablar del hombre en tanto que «falta» o «carencia» no está lejos de ese hombre sartreano que era un agujero en la facticidad del ser.

Si esta cercanía ya hubiese existido en 1966, doblemente injusta y poco feliz habría sido la crítica de Sartre a Foucault publicada en *Temps Modernes*: «El estructuralismo es la última barrera que la burguesía levanta contra el marxismo». ¿La última barrera? ¿Cómo sabe Sartre el *orden* de las barreras que se levantan contra el marxismo? Esas barreras, ¿son inútiles? Si lo son, ¿es entonces inexorable el marxismo, es el telos de la historia, su necesidad interna? Frase indigna de Sartre, solo podía revelar su orgullo herido, su resentimiento ante una generación que se empeñaba en sepultarlo y, peor aún, en no interesarse por él. Fue un proceso injusto y doloroso. Pero así fue: el estructuralismo francés ensombreció la vejez de Sartre y llenó de luz la de Heidegger.

Clase 38

Foucault (II)

Entramos en *Vigilar y castigar*, libro que Foucault publica en 1975, año en que, en nuestro país, se vigilaba, se castigaba, se mataba clandestinamente y se ejercía el terrorismo desde ciertas dependencias del Estado, el Ministerio de Bienestar Social, que armaba y dirigía a las bandas asesinas, de las cuales la más célebre y activa fue la Triple A. En 1976, los militares asaltan el poder y disuelven estas bandas (en buena medida controladas por ellos) para centralizar el aparato criminal. Es lo que llevará a Rodolfo Walsh a decir, en su *Carta a la Junta*, «la Triple A son las Tres Armas». No es —aquí— nuestro tema, aunque ustedes no dejarán de hacer los inevitables enlazamientos entre las temáticas que toca Foucault y nuestra más negra historia nacional.

La violencia legal del verdugo

Hemos visto, vía Internet, la ejecución de Saddam Hussein. Nadie ignora que el condenado ha sido un carnicero, que está manchado de sangre de otros y que si algo ha desconocido en su vida es la piedad. Esa muerte —ordenada seguramente por la Administración Bush— se le escapa de las manos al Imperio bélico-comunicacional. Los verdugos son torpes, se burlan de Sad-

dam, y este, por el contrario, ha aparecido en es-cena leyendo el Corán y exhibe serenidad. La horca espera. Saddam es ahorcado y los millones que ven la ejecución lo ven como la víctima, aunque lamentan el silencio de lo que han visto, es decir, que el film que han metido clandestinamente en la Red no tenga sonido: querían oír los quejidos de Saddam, el golpe seco de la horca, las risas de los verdugos. Es posible que alguien le agregue sonido al obsceno material, algún quejido, alguna risa, y el Homo-Net, acostumbrado a ver basura y a exigirla, quedará saciado.

Foucault es un filósofo que reflexiona sobre los cuerpos. El dolor del castigo se centraliza en ellos. Pero el castigo no puede ser visto por los Otros. El Otro, cuando ve castigar al culpable, de inmediato lo transforma en víctima. Es muy difícil ver ahorcar o electrificar a un hombre y pensar a la vez en los crímenes que cometió y no tenerle piedad, pensar: «Se lo merece». No: el que observa se pone, de algún inevitable modo, del lado de la víctima. «El castigo (escribe Foucault) tenderá, pues, a convertirse en la parte más oculta del proceso penal (...) Por ello, la justicia no toma sobre sí públicamente la parte de violencia vinculada a su ejercicio. Si mata, ella también, o si hiere, no es ya la glorificación de su fuerza, es un elemento de sí misma al que no tiene más remedio que tolerar, pero del que le es difícil valerse. Las notaciones de la infamia se redistribuyen: en el castigo-espectáculo, un horror confuso brotaba del cadalso, horror que envolvía a la vez al verdugo y al condenado, y que si bien estaba siempre dispuesto a convertir en compasión o en admiración la vergüenza infligida al supliciado, convertía regularmente en infamia la violencia legal del verdugo»[807]. Y añade Foucault: «Es feo ser digno de castigo, pero es poco glorioso castigar»[808]. (*Nota*: Algo más sobre la ejecución de Saddam. A fines de los ochenta, comienzos de los noventa, en pleno auge del posmodernismo, Vattimo hablará de la *sociedad transparente*. Los medios de comunicación harían todo totalmente visible. Algunos, hoy, hablan de Internet como ese espacio de libertad «que se le escapó al Impe-

rio». No es así. El Homo-Net —condicionado y enajenado por el vértigo de la Red— podrá ver en Saddam a la víctima. Pero esto no le despierta piedad. Saddam es el «perdedor» del juego que el Homo-Net está viendo. Asiste a un juego más, a un espectáculo más de los infinitos que ofrece la Red. Internet despolitiza y deshumaniza todo. Nada surgirá de ver la ejecución del célebre carnicero y ahora víctima. Se reclamará, por el contrario, que se complete el *game*. Que se le añada sonido. Después se pasará a otra cosa. Y a otra. Y nada significará nada. El Homo-Net es un navegante de la nada. Navega dentro de un significante tan saturado que es, en definitiva, un significante vacío para hombres vacíos, dado que la materia para dar contenido a sus vidas está en otra parte, no en la Red).

Sin embargo, Foucault explicará que el poder busca huir de los tormentos que flagelan los cuerpos. Busca aliviar el castigo. Busca, en rigor, aliviarse a sí mismo. «El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, no son ya los elementos constitutivos de las penas. El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos (...) Como efecto de esta nueva circunspección, un ejército entero de técnicos ha venido a relevar al verdugo anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores. Por su sola presencia junto al condenado cantan a la justicia la alabanza de que aquella tiene necesidad: le garantizan que el cuerpo y el dolor no son los objetivos últimos de su acción punitiva»[809]. A medida que la ejecución se aproxima, la «piedad» del poder aplica a los condenados inyecciones de tranquilizantes. «Utopía del pudor judicial (escribe Foucault): quitar la existencia evitando sentir el daño, privar de todos los derechos sin hacer sufrir, imponer penas liberadas de dolor. El recurso a la psicofarmacología y a diversos "desconectantes" fisiológicos (...) se encuentra dentro de la lógica de esta penalidad "incorporal"»[810]. (*Nota*: El poder fracasa en su intento de imponer «penas liberadas de dolor». Cada vez

quienes se oponen a la pena capital, que han logrado avances considerables, revelan que no hay pena sin dolor. Se ha analizado la supuestamente «más piadosa» forma de matar: la inyección letal. El sufrimiento del condenado es indecible. La única pena sin dolor es la que no atrapa al cuerpo como espacio del castigo. No se puede matar sin dolor.

Es una mentira del poder. En cuanto a los médicos y sacerdotes que acompañan a los condenados, su papel es miserable. No hay dolor que el médico pueda disminuir. Y el sacerdote sirve al verdugo, no al condenado. Al «entregar a Dios» el alma del condenado le entrega al verdugo un cuerpo bendito, en estado de gracia. El verdugo puede matar sin culpa. El papel del sacerdote en la pena de muerte es similar al del médico en la tortura. También los capellanes militares recibían a los asesinos que volvían de los «vuelos de la muerte» y les aseguraban que habían cumplido con una misión divina. Así, los asesinos tenían dos fuentes de consuelo, dos discursos que les demostraban su inocencia: la «obediencia debida» de la pirámide militar y la «misión divina» de la casta sacerdotal).

El panóptico

El centro del trabajo de Foucault está en su trabajo sobre el *panóptico*. Esta construcción fue ideada por el utilitarista inglés Jeremy Bentham. Nació en Londres en 1748 y murió en 1832. Acaso jamás sospechó que pasaría verdaderamente a la historia como el inventor de un instrumento del poder; y que este instrumento sería analizado por un filósofo francés del siglo XX que acabaría colocándolo en un lugar incómodo: un satanizado controlador de hombres. Bentham, en rigor, lo merecía. Como filó-

sofo utilitarista vale tanto como esa filosofía que Nietzsche detestaba. Como inventor del panóptico su figura se torna más interesante. Aunque decididamente menos amable. El texto de Bentham es de 1791 y fue editado recientemente entre nosotros, no por los méritos de Bentham, sino por el interés que Foucault puso en él[811]. «Conocido es su principio (escribe Foucault): en la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, esta, con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tiene dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, a un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz, se pueden observar desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible. El dispositivo panóptico dispone unas unidades espaciales que permiten ver sin cesar y reconocer al punto. En suma, invierte el principio del calabozo; o más bien de sus tres funciones —encerrar, privar de luz y ocultar—: no se conserva más que la primera y se suprimen las otras dos. La plena luz y la mirada de un vigilante captan mejor que la sombra, que en último término protegía. La visibilidad es una trampa»[812]. No me disculparé por la larga cita: la descripción de Foucault es necesaria e insuperable. Nuestro filósofo es un maestro en sus investigaciones de campo. ¿A dónde se dirigen? Está claro que Foucault ataca la racionalidad del poder. Y que, al hacerlo, ataca a la razón. Y que, al atacar a la razón, ataca al sujeto y al humanismo. Volveremos sobre esto. (*Nota*: Importa ver cómo resuelve Bentham la cuestión de la «Separación por sexo». ¿Harán falta dos panópticos? «El medio ideal

(escribe nuestro utilitarista y experto en el arte de dar al poder un medio de ver y no ser visto) para efectuar tal separación, es contar con dos *panópticos*; pero la razón de economía se opone a esto, tanto más cuanto que en el número total de presos no hay un tercio de mujeres, y que al construir dos establecimientos, habrá comparativamente pocos sujetos en uno y demasiados en el otro, sin que se pueda acomodar el excedente de modo que se establezca el nivel entre los dos»[813]. Estamos ante un problema. Pero Bentham tiene la solución. Se puede, en el *panóptico*, resolverlo. Solo hay que disponer «de un lado las celdas para hombres y del otro las celdas para mujeres, y cómo se puede prevenir, con precauciones de estructura, de inspección y de disciplina, lo que pudiera poner en peligro la decencia»[814]. O sea, cualquier apetito sexual —que sería considerado *indecente*— que acerque a un hombre a una mujer o, peor aún, una mujer a un hombre, sería sometido a la «disciplina».

Lo central del panóptico (habrá de señalar Foucault) es que constituye «una máquina de disociar la pareja ver-ser visto: en el anillo periférico, se es totalmente visto, sin ver jamás; en la torre central, se ve todo, sin ser jamás visto»[815]. La máquina es tan efectiva (notable conquista del poder la construcción de la máquina: cualquier individuo está capacitado para hacer uso de ella) que incluso un individuo tomado al azar sabe de inmediato cómo ponerla en función. El poder no necesita «formar» a quien habrá de representarlo en *ese* preciso lugar. No hay formación del hombre. La máquina es la formada. La máquina hace funcionar al hombre. Su sencillez de manejo se pone mansamente en cualquier mano y esa mano deviene la del poder. La máquina es el poder. «De suerte que no es necesario recurrir a medios de fuerza para obligar al condenado a la buena conducta, al loco a la tranquilidad, al obrero al trabajo, al escolar a la aplicación, al enfermo a la observación de las prescripciones»[816].

Acumulación de los cuerpos / acumulación del capital

Foucault, en sus discusiones con los marxistas, habrá de decirles, ante el reproche de que no cita a Marx, que él no necesita hacerlo. Que Marx está presente en sus textos aunque no lo cite. Que ellos, los Diaristas, no lo ven porque no conocen bien a Marx. Brillante respuesta. Vigoroso y hasta insultante modo de responder a una crítica: *ustedes no conocen bien a quien dicen representar*. Yo, que no me lleno la boca con Marx, lo conozco mejor y sé cuándo recurrir a él. Digo esto porque en los textos, riquísimos, que vamos a abordar está presente Marx. Dado que lo está desde el célebre capítulo XXIV de *El capital* resulta clara la mala fe de los críticos marxistas de Foucault. Ni ellos podían desconocer *ese* capítulo. (*Nota*: Por otra parte, es bien cierto que Foucault no adopta la misma actitud con Nietzsche, a quien no solo cita abundantemente, sino que aborda sus temáticas. Pero Nietzsche es más importante para Foucault que Marx: le sirve, ya lo veremos, para hacer trizas esa linealidad hegeliano-marxista de la historia. Y, con ella, la dialéctica). Seguiremos con atención los textos dedicados a la *acumulación del capital* y a la *acumulación de los hombres*. «Si el despegue económico de Occidente (escribe Foucault) ha comenzado con los procedimientos que permitieron la acumulación del capital, puede decirse, quizá *[Nota:* ¿Quizá? ¿Por qué esta reticencia? Foucault está muy seguro de lo que dice. Es llamativo este "quizá". Es casi inexplicable. No hay "quizás".], que los métodos para dirigir la acumulación de los hombres han permitido un despegue político respecto de las formas de poder tradicionales, rituales, costosas, violentas, y que, caídas pronto en desuso, han sido sustituidas por toda una tecnología fina y calculada del sometimiento»[817]. He aquí algo que Marx no analizó. He aquí la novedad de Foucault. La empresa económica de la acumulación del capital implica una *revolución* en las técnicas de sometimiento. «De hecho (escribe) los dos procesos,

acumulación de los hombres y acumulación del capital, no pueden ser separados; no habría sido posible resolver el problema de la acumulación de los hombres sin el crecimiento de un aparato de producción capaz a la vez de mantenerlos y utilizarlos; inversamente, las técnicas que hacen útil la multiplicidad acumulativa de los hombres aceleran el movimiento de acumulación del capital»[818]. Si Marx habla del surgimiento del capital a través de la caracterización de la sangre y el lodo, en Foucault estaríamos en una etapa más refinada de organización. No hay acumulación de hombres si «la sangre y el lodo» se prolongan más de lo necesario. Lo que surge como problema inmediato es el dominio de los hombres para usarlos al servicio de la acumulación. Esta transformación de los hombres en una fuerza económicamente productiva requiere su control disciplinario. «Históricamente (escribe Foucault), el proceso por el cual la burguesía ha llegado a ser en el siglo XVIII la clase políticamente dominante se ha puesto a cubierto tras la instalación de un marco jurídico explícito, codificado, formalmente igualitario, y a través de la organización de un régimen de tipo parlamentario y representativo. *Pero el desarrollo y la generalización de los dispositivos disciplinarios han constituido la otra vertiente, oscura, de estos procesos*»[819]. Sistemas de micropoder, disimétricos, disciplinas de sujeción. Sumisión de las fuerzas y de los cuerpos. He aquí la parte oscura de la consolidación del poder burgués, cuyo origen está en la doble *acumulación* que Foucault señala: acumulación del capital-acumulación de los hombres. Al capital, el poder lo invierte y lo reproduce. Con el capital compra la fuerza de trabajo. A la fuerza de trabajo tiene que disciplinarla, como a los locos, como a los presos: «Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato bien podía ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panoptismo constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción»[820]. En seguida viene la referencia a las Luces. Hay una paradoja en esa glorifi-

cación de la razón. «Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas»[821]. De acuerdo: las Luces tienen la culpa de todo. Foucault, como toda la filosofía desde la *Dialéctica del Iluminismo* y, claro está, desde Nietzsche y Heidegger, habrá de cargar las tintas sobre la castigada Ilustración. ¿Pero no hubo ya *disciplina* en el proceso de acumulación de hombres? ¿Con qué métodos sino con métodos duramente disciplinarios (y la palabra, aquí, es suave) el capitalismo acumuló a los hombres que necesitaba para llevar a cabo la otra acumulación, la del capital? Esta disciplina del poder fue evolucionando y fue tornándose más, por decirlo de algún modo, sutil, o, más exactamente, oscura y oculta. Las Luces, en todo caso, perfeccionaron una disciplina que se venía aplicando desde eso que Marx llamó los albores de la producción capitalista. El proceso disciplinario llega finalmente a su plenitud. «¿Puede extrañar (escribe Foucault) que la prisión se asemeje a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, todos los cuales se asemejan a las prisiones?»[822]

En suma, *Vigilar y castigar*, más allá de sus objetivos teórico-estratégicos, es un libro valioso. O más que eso. Un formidable trabajo de campo. Una indagación en la zona oscura de ese poder que brilla a la luz del sol de la razón en tanto en las catacumbas, en las prisiones, acumula a quienes esa misma razón expulsa de sus transparentes dominios. La razón (y aquí apunta Foucault), que se expresa en tanto sujeto, convierte en objeto a todo aquello que no responda a su propia legalidad. Es, por otra parte, lo propio de la razón. Si la razón erige las prisiones y si las prisiones se asemejan «a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales y si estos se asemejan, a su vez, a las prisiones» es porque la razón constituye en tanto objeto, de conocimiento y de dominación, a todo lo que no se someta al discurso del poder. Que es, como obstinadamente ha explicado Foucault, el discurso de la razón.

Lateralidad: doble periferización del poder

A riesgo de que se me considere un nacionalista voy a insistir en las aplicaciones foucaultianas al mundo periférico. Sería injusto acusarme de nacionalista dado que la *periferia* es mucho más que una nación, mucho más que un Estado. La periferia es ese territorio que Europa, en tanto Centro consolidado a partir del saqueo colonial, ignora sistemáticamente en su saber, que refiere siempre a sí misma. El mismo análisis de Foucault (salvo en los valiosos pasajes de la «acumulación de hombres») no advierte un hecho para nosotros evidente. Hay una doble periferación del poder. Si el poder expulsa del discurso transparente de la razón a los locos y a los delincuentes, si mantiene su mirada panóptica sobre fábricas, escuelas, cuarteles y hospitales, que (todos) se asemejan a las prisiones; si, como deseamos explicitar, todos estos espacios están en la *periferia* de la sociedad traslúcida de la burguesía, hay entonces una periferia de la periferia. Esta periferia de la periferia es el espacio que el poder tiene en el mundo periférico. Hay un saber-poder para el Centro y un saber-poder para la periferia. Este segundo saber-poder es, aparentemente, un saber-poder secundario, ya que pareciera, a causa de que el estudio de Foucault se centraliza en el saber-poder del mundo desarrollado, que el saber-poder del mundo subalterno de la periferia viene *después* del saber-poder del Centro. Pero el centro es un Falso-Centro. O, en todo caso, lo que ahora nos importa mostrar es que esa segregación que el saber-poder hace de los elementos indeseables, de los elementos que opacan el discurso de la razón se cumple exactamente en la periferia, pero se trata, aquí, de una doble periferización. Si los locos y los presos son expulsados de la polis en el Centro, son expulsados doblemente de la polis periférica. Además, no hay panópticos en la periferia. La vigilancia es más brutal. Más directa. Se ejerce sin piedad sobre los cuerpos. La policía tortura por sistema. La

tortura es, en la periferia de la periferia, una práctica cotidiana, legalizada por una costumbre perversa que todos saben a voces pero nadie intenta obliterar.

Nietzsche y Foucault

Entremos en la relación de Foucault con Nietzsche. Este acercamiento es estratégico. Foucault está buscando fundamentar una nueva espisteme. Episteme y discurso son palabras que identifican a Foucault. Se trata de salir de Marx. Y de salir de la *Crítica de la razón dialéctica*, de la cual dirá Foucault que cierra la época que antecede a la aparición del estructuralismo (aunque negará ser estructuralista; negará ser muchas cosas más). ¿Cuál es el motivo de la salida de Marx? Lo dice Derrida en *Espectros de Marx*: «En particular para los que —este fue también mi caso — se oponían ciertamente al "marxismo" o al "comunismo" de hecho (la Unión Soviética, la Internacional de partidos comunistas, y todo lo que se seguía de ello, es decir, tantas y tantas cosas…) pero entendían por lo menos hacerlo por motivaciones distintas de las conservadoras y reaccionarias (…) Para muchos de nosotros, un cierto (digo bien, un *cierto*) fin del comunismo marxista no ha esperado al reciente hundimiento de la URSS y todo lo que de ello depende en el mundo. Todo esto empezó (…) indudablemente desde el principio de los años cincuenta (…) en líneas generales: desde los procesos de Moscú a la represión en Hungría, por limitarnos a estos mínimos índices»[823]. Foucault forma parte de esta generación. Son desilusionados *tempranos*. Siempre se podrá objetarles que los procesos de Moscú —por recurrir a este ejemplo de Derrida— no eran el fin de Marx. Pero esta es otra cuestión. Se quiso ver en el fracaso del socialismo

soviético (un *capitalismo de listado* en verdad) el fin del marxismo. Sea. El joven Foucault empieza a buscar por otro lado. Hay que reemplazar a Marx. Y también a la fono menología. Algo nuevo para una generación nueva. «Ciertamente, Heidegger (dice Michel) ha sido siempre para mí el filósofo esencial. Comencé por leer a Heidegger, luego a Marx, y me puse a leer a Heidegger en 1951 o 1952; y en 1953 o 1952, leí a Nietzsche (...) Todo mi devenir filosófico ha sido determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien ganó (...) Mi conocimiento de Nietzsche es mucho mejor que el que tengo de Heidegger. Sin embargo, estas son las dos experiencias fundamentales que he tenido. Probablemente, si no hubiera leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche»[824].

Tenemos así a Foucault entregado a los filósofos que instrumentará para salir de la pesadilla comunista. Para salir de Marx. Y de Hegel. Y de Husserl. Y del sartrismo.

Vamos a analizar el uso (muy personal) que hace Foucault de Nietzsche a través de dos densos trabajos suyos: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, que es de 1971[825] y *Nietzsche y su crítica del conocimiento*, que es la primera de cinco conferencias que dictó en Río de Janeiro, durante los días 21 y 25 de mayo de 1973.

Entremos en el primero de ellos. La fuente nutricia de Foucault, el texto en que habrá de abrevar casi golosa, impúdicamente, es la *Segunda consideración intempestiva*. Decía, y con algo de altanero desafío también, que a Nietzsche no se lo podía interpretar linealmente, que había que tironearlo, hacerlo crujir, sacar de él cuanto fuera posible. La palabra «intempestivo» es adecuada para Nietzsche. Algunos de sus sinónimos son: inoportuno, extemporáneo, improcedente, inesperado. A Nietzsche le gustaba ser todo esto. Digamos: la palabra y todos sus sinónimos. «La presente consideración es intempestiva (...) porque consiste en el intento de comprender aquello en que nuestra época deposita un orgullo justificado —que es la instrucción histórica— como daño, falencia y defecto de época»[826]. Si el si-

glo XIX es el siglo de la Historia, ahí está Nietzsche para hacerla añicos. Y ahora está Foucault para discontinuarla. Asume la tarea genealógica ante lo histórico. La genealogía, en un primer acercamiento, consistiría en «percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona»[827]. «Finalidad monótona» quiere decir, en Foucault, toda aquella que se le imponga a la historia. La historia no tiene finalidad. No es ideológica. La genealogía «no se opone a la historia», se opone al «despliegue metahistórico». Al despliegue ideológico. Se opone «a la búsqueda del "origen"»[828].

Foucault extrae del vocabulario de Nietzsche una palabra. Esa palabra es la palabra *Ursprung*. Esta palabra significa «origen» y el genealogista la rechaza. Foucault la asocia al *en sí* hegeliano. No lo dice explícitamente; no importa: lo dice. El *en sí* hegeliano es ese «origen» que contiene todas las mediaciones dialécticas que habrán de desprenderse de él y serán el desarrollo de la historia. La historia, así, está contenida en su «origen».

La historia no es *intempestiva*. ¿Nos puede sorprender una historia cuyo trazado total ya estaba en su origen? Al estar todo el desarrollo dialéctico «posterior» al «origen» contenido, en tanto virtualidad, en tanto potencialidad, en el «origen», la historia se —digamos— limita a ser una explicitación de una esencia originaria. Si el todo, como dice Hegel, es lo verdadero lo es porque el todo es esencialmente «resultado». El todo es el todo más aquello de lo cual resulta. Todo está contenido en el todo. Pero todo estaba contenido en el origen: *en tanto virtualidad*. El despliegue de ese «origen» es la historia humana. Hasta tal punto el historicismo hegeliano impregna al siglo XIX que bien se lo puede llamar «el siglo de la historia». En 1802, el joven Hegel, en *Fe y saber*, dice que el sentimiento de la «nueva época», la suya, es el de que Dios ha muerto[829]. Atención, Hegel nunca dice: «Dios ha muerto». Además la muerte de Dios en Hegel es *opuesta* a la de Nietzsche. En Hegel, Dios muere porque Hegel *diviniza* la historia. Al no haber nada *trascendente* a ella no hay

lugar para Dios. O, sin duda, hay lugar para un solo Dios: la historia autoconsciente hegeliana. En Hegel, digamos, Dios muere por *exceso* de historia. En Nietzsche, Dios muere por *carencia* de historia. Dios muere porque mueren todos los fundamentos metafísicos. Muere, entonces, el «despliegue metahistórico» del que habló Foucault. Ese «despliegue histórico» es una «metafísica de la historia». Una «metafísica de la historia» implica una linealidad, una necesidad interna, inmanente, un *teleologismo*. Contra esto opondrá Foucault su interpretación de las discontinuidades. Y lo hará siguiendo a Nietzsche, dado que no es por nada casual que lo ha elegido. El loco (el genio) de Turin le viene, según suele decirse, como anillo al dedo. «Burlonamente (escribe Nietzsche sobre Hegel), esta visión hegeliana de la historia ha sido denominada el deambular de Dios sobre la tierra, alegando, a su vez, un Dios que es un mero producto de la historia (…) De este modo, para Hegel, la cima y el punto final del proceso del mundo halla su culminación en su propia existencia berlinesa»[830]. Acusa a Hegel de conducir a las «generaciones acidificadas por su filosofía (…) a la idolatría de los hechos»[831]. Y pido atención para el siguiente texto de Nietzsche. Acaso pegue donde más le duele a los hegelianos: «Pero quien una vez ha aprendido a doblar el lomo y bajar la cabeza ante "el poder de la Historia" terminará asintiendo mecánicamente, a la manera china, ante todo poder, trátese de un gobierno, una opinión pública o el régimen de la mayoría»[832]. Imaginen este texto en manos de los críticos de los totalitarismos hegeliano-marxistas del siglo XX. Un banquete. Un banquete *merecido*. El texto es formidable y demuestra, entre tantas cosas, que Nietzsche había leído a Hegel, no sé si exhaustivamente, pero sin lugar a dudas muy bien. Una gran lectura es siempre una gran interpretación. Si no lo es, es nada. O muy poco.

En el origen, el disparate

«Pues bien (dice Foucault), ¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende?»[833] Aprende que detrás de las cosas no hay una esencia en despliegue, un relato metahistórico, una construcción metafísica y finalista. Si hay una esencia, ella fue construida pieza por pieza, a partir de figuras que le eran extrañas. La genealogía «no se opone a la historia», se opone al «despliegue metahistórico». Al despliegue teleológico. Se opone «a la búsqueda del "origen"»[834]. La frase es impecablemente desafiante. Podríamos, entonces, decir: en el origen fue el disparate, como dice Foucault. Nietzsche tiene algo más que decir sobre el culto al origen. Sobre el *Ursprung*. El pueblo que honra su origen es un «pueblo anticuario que mira hacia atrás»[835]. También es cierto que —como vimos— Hegel dice en el Prefacio a la *Fenomenología del espíritu*: «La verdad es el delirio báquico en el que cada miembro se entrega a la embriaguez». El «delirio báquico» es, claro está, el «delirio dionisíaco». De donde vemos que Hegel no es ese gigante metafísico poderosamente aburrido que pinta Nietzsche. Pero Nietzsche habla del Hegel berlinés: del Hegel estamental. No del joven Hegel de 1807, que se extasiaba con el «delirio báquico». Sin duda, el Hegel berlinés había aprendido «a doblar el lomo y bajar la cabeza» ante el poder de Federico Guillermo de Prusia por haberlo hecho también ante una historia congelada por él.

Foucault vuelve sobre el término *Ursprung* y le opone, como términos más apropiados para la *genealogía*, los términos *enstehung* y *Herkunft*. «*Herkunft*: es la fuente, *la procedencia*»[836]. «Es preciso (escribe) saber conocer los hechos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas (…) La historia, con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncopes es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico

para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen»[837]. ¿Qué pasa con el Yo en esta historia de «furores secretos» y «agitaciones febriles»? Escribe Foucault: «el análisis de la procedencia permite *disociar al Yo* y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora»[838]. Continúa Foucault: «Seguir la filial compleja de la procedencia, es, al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas —o al contrario los retornos completos—, los errores (...) es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente (...) La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario, remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo»[839]. Describe Foucault... Y aquí me detengo para aclarar lo siguiente: hay filósofos que elegirían iniciar esta frase con «nuestro autor». Buscan no repetir demasiadas veces el nombre de los filósofos que tratan. Dicen que eso es «estilo». El estilo, para mí, es repetir el nombre del filósofo tratado cuantas veces sea necesario. Machacarlo: estamos hablando de *tal* autor. Y lo nombramos siempre que haya que nombrarlo. La prosa filosófica debe instrumentar frases cortas. Cada frase un ramalazo. Cada idea un golpe. Se lee concentradamente. No hay grandes frases que dispersen la atención. Ni el concepto que tratamos. Abundar en los puntos y aparte. Cada frase tiene su unidad. Cada frase —inequívocamente— refiere a algo. Y, en lo posible, agrede. Se aprehende un texto a las sacudidas. Nos magulla su poder conceptual, nos abofetea. Nos seduce o nos da sed de seguir la estructura del razonamiento. La filosofía es belleza y es arte. Es meter al que lee en la belleza del pensamiento. Yo no sé si estoy de acuerdo con lo que ahora estoy exponiendo. Pero es potente, es bello. Tiene una estética fuerte. Estamos, aquí, juntando dos cabezas que piensan a la vez. La de Nietzsche. La de Foucault. Es un esfuerzo de la razón. Y es un

espectáculo de la inteligencia. (Es lo que pienso, es mi estilo de escritura: es tan lábil, tan precario, tan frágil como eso. Esto lo torna discutible. Y así es como debe ser).

Lo discontinuo

Seguimos. Describe Foucault «el gran juego de la historia»[840]. Quién se adueñará de las reglas. El que se adueñe de las reglas las podrá imponer a los otros. Las impondrá a los que antes dominaban, que, ahora, se verán dominados por sus propias reglas. Quiero, aquí, llevar a primer plano la idea de lo *discontinuo* en Foucault. «La historia (escribe) será "efectiva" en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser»[841]. Quebrar eso que Althusser, en *Para leer El capital*, llama la *continuidad sustancial* hegeliana será una tarea primordial para Foucault. ¿Qué es la *continuidad* en Hegel? Es la de la *sustancia-sujeto*. La sustancia es sujeto y el sujeto sustancia. Ambos devienen *linealmente* en la historia. La dialéctica es esa linealidad. *La dialéctica es una metafísica de la historia*. Hay algo (que es la Idea, el Concepto o el Espíritu Absoluto) que se realiza inmanente y necesariamente en la historia. Contra esta *continuidad* Foucault establece su *discontinuidad*. La genealogía «Socavará aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos»[842]. Y Foucault lanza (entre tantas otras semejantes, ya que, supongo que lo habrán advertido, asistimos a una poderosa deconstrucción de la historia) una de sus frases más contundentes: «Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos»[843].

Aquí tenemos al posmoderno *avant la lettre*. ¿En qué se diferencian estas «miríadas de sucesos perdidos» de la fragmentación, del calidoscopismo posmoderno? ¿Qué diría Sartre? Un momento, diría. La historia se vuelve inteligible para el agente práctico cuando este puede, en algún momento, *totalizar*. Solo la totalización, que comprende su retotalización reflexiva y su destotalización, torna posible la praxis de los sujetos actuantes en la historia. Toda praxis, en algún momento, tiene que poder operar la síntesis del campo práctico. ¿Qué es esto del «disparate», qué es esto de las «miríadas de sucesos perdidos» sino una clara renuncia al intento de comprender la historia? ¿Qué es esto sino la negación misma de la historia? Foucault insiste: la historia es «un complejo sistema de elementos múltiples y a su vez distintos, no dominados por ningún poder de síntesis»[844].

Sigue Foucault: «La historia genealógica (...) intenta hacer aparan lo das las *discontinuidades que nos atraviesan*»[845]. Y antes: «La historia sera "efectiva" en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro ser»[846]. Insistamos: ¿cómo se puede hacer política *contra* el poder si el agente práctico no puede, en algún momento, realizar una síntesis que posibilite su praxis? Si lo tomamos desde la óptica estructuralista: ¿cómo se «arma» la estructura? ¿Cómo se actúa dentro de la «trama histórica»? ¿Qué es la «trama histórica» si no es la síntesis de infinitos elementos diversos? Todos estamos de acuerdo en que la «trama histórica» no puede ser el resultado de un «sujeto constituyente». Esto está fuera de discusión. Pero si el sujeto se forma «dentro» de la «trama histórica», ¿cómo habría de formarse si no se operan totalizaciones en el campo práctico? Si la historia es «un complejo sistema de elementos múltiples y a su vez distintos, no dominados por ningún poder de síntesis», ¿cómo es posible actuar en ella? En esas «miríadas de sucesos perdidos», ¿qué sujeto que no sea un sujeto esquizofrénico o psicótico podría constituirse? Y la cuestión decisiva: *¿cómo podría ese sujeto enfrentarse al poder?* Adelantándome: si tomamos la Tesis 11 de Marx, cono-

cer el mundo *para* transformarlo. O sea, el conocimiento filosófico como herramienta para la transformación de la realidad. ¿Qué sucede con Foucault? Foucault trama unas relaciones de poder tan —valga— *poderosas* y pone frente a ellas a un sujeto tan disociado, que, en él, la filosofía puede comprender la realidad (básicamente: el discurso del poder), pero no puede transformarla. Será peor en Derrida y los filósofos del giro lingüístico: la filosofía interpreta el mundo, pero para jugar en él. ¿Qué juego juega? Los juegos infinitos del lenguaje.

Hay mucho que trabajar aún con Foucault: más Nietzsche, poder, poder pastoral, biopoder, verdad, represión, sujeto.

Ese quehacer nos espera.

Clase 39

Foucault (III)

Foucault no es un filósofo del «disparate», pero es un filósofo sorpresivo. En un reportaje («Verité et pouvoir») aparecido en el N.º 70 de la revista *L'Arc*, dice: «Una edición del "Petit Larousse" que acaba de aparecer dice: Foucault: filósofo que funda su teoría de la historia sobre la discontinuidad. Esto me deja boquiabierto. Sin duda, me he explicado insuficientemente en *Las palabras y las cosas*, pese a que he hablado mucho de ello. Me ha parecido que en ciertas formas empíricas de saber como la biología, la economía política, la psiquiatría, la medicina, etc., el ritmo de las transformaciones no obedecía a los esquemas dulces y continuistas del desarrollo que se admite habitualmente»[847].

No toda subjetividad es constituyente ni remite a un sujeto centrado

Todo el material que Foucault publica a partir de 1966 genera polémicas: el más herido es Sartre, quien, si bien no tiene razón cuando dice que se trata de la última barrera contra el marxismo, nos obliga a pensar si no se trata, no de la última barrera, sino de *una* barrera formidablemente armada. Esto es claro: el estructuralismo, incluso en Althusser, se alza contra el marxis-

mo. Foucault revive a Nietzsche y, en menor medida, a Heidegger. ¿A quién se refiere Foucault cuando habla de «los esquemas dulces y continuistas»? No hay nada de eso en la *Crítica de la razón dialéctica*. Foucault *brutaliza* el pensamiento de Sartre para mejor demolerlo. Sartre le dice: «Foucault no nos dice lo que sería lo más interesante: de qué manera cada pensamiento está construido a partir de sus condiciones, ni cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro. Para esto le sería necesario hacer intervenir la praxis, vale decir la historia: ahora bien, esto es precisamente lo que él niega»[848]. La crítica es impecable. Nadie la quiso ver. Donde entraba, el estructuralismo barría con todo. Tampoco la quisieron ver los foucaultianos argentinos. Ni los jóvenes posmos de los ochenta, en Argentina, que llevaban en un brazo a Lyotard y en otro a Foucault y creían que Sartre era cosa de los «sesentistas» y «setentistas» que tanto los incomodaban con sus historias de gloria y martirios. (*Nota*: Tenían cierta razón en esto. Para una generación que llega al mundo luego del genocidio de la que la precedió es difícil encontrar un lugar sin partir de una negación esencial. No en todos fue así. No todos los sobrevivientes de los 70 se convirtieron en agobiantes narradores de sus martirios ni todos los jóvenes de los ochenta abrazaron un posmodernismo despolitizado y rencoroso. Como sea, la brecha se estableció y no estaría desatinado tratar de cerrar algunas heridas). Como fuere, la crítica de Sartre apuntaba al corazón del Error-Foucault: *la praxis contra el poder*. Al tratar de huir de lo Uno, Foucault cae en la exaltación de lo Múltiple. Una filosofía de lo Múltiple que, para colmo, no puede explicitar cómo surge el pensamiento —la subjetividad— desde todo cuanto lo condiciona. «Se considera que la obra de Foucault (es-cribe Esther Díaz) no ofrece directivas para la acción, o respuestas a la pregunta "¿qué hacer?". *Pero la omisión es una consecuencia lógica del método de Foucault y del correspondiente foco analítico antes que un signo de insensibilidad política.* La arqueología y la genealogía se oponen a cuerpos teóricos unitarios o discursos tota-

lizadores que trataran de integrar diversos acontecimientos "locales" dentro de un marco único para prescribir prácticas particulares y de esa manera alcanzar efectos específicos»[849]. Hay muchas cosas que analizar en el texto de Díaz. No tenemos por qué dudar de la sensibilidad política de Foucault. Pero pedimos que de su método y de su «correspondiente foco analítico» se puedan deducir prácticas de enfrentamiento al poder. Todo lo demás que dice Díaz tiene algo de estrategia de mala fe. Para actuar críticamente sobre la in-justa realidad del mundo capitalista (ya las injusticias del comunismo no nos preocupan y Foucault y su generación nos las han descrito exhaustivamente; también los neoliberales) no es necesario elaborar «cuerpos teóricos unitarios» o «discursos totalizadores». Esta caracterización llene un tono que nos dice: «Vean, Foucault no es un marxista». O peor: no es un marxista dogmático que impone «discursos totalizadores» o se maneja con «cuerpos teóricos unitarios». ¿Qué queda de las dos frases? Lo Uno de unitario. Y lo totalizador de Totalitario. Es decir, lo Uno Totalitario. Podríamos deducir que solo los torpes marxistas pueden operar sobre la realidad. Ocurre que el capitalismo también (y ahora: sin marxismo a la vista) opera así: es lo Uno y es lo Totalitario. Vivimos la era de la *globalización*. La historia se ha vuelto torpe. Ha perdido toda exquisitez teórica. Ha barrido con todas las multiplicidades del nietzsche-foucaultismo y totaliza y globaliza y emprende campañas (Estados Unidos en el Islam) imperio-coloniales. El Imperio, hoy, ataca, derrota y se queda en el territorio conquistado. La *globalización* necesita ser abordada por nuestro conocimiento para saber qué haremos: si la rechazamos o la aceptamos blandamente. Volviendo a Esther Díaz. Curiosamente, el capítulo del que extraje el texto que critiqué empieza con uno al que adhiero con entusiasmo: «La filosofía entendida como *ethos* demanda ocuparse de la cuestión ética para responder críticamente a la situación actual. Foucault considera que el problema actual de la filosofía no es tanto conocer lo que somos sino *rechazar* lo que somos; es

decir, el problema es imaginar y tratar de construir lo que podríamos llegar a ser. Habría, por ende, que promover *nuevas formas de subjetividad*»[850]. A ese Foucault queremos llegar. Aunque tengamos que inventarlo un poco. Porque ese es el Foucault que hoy necesitamos. No el que nos exhibe la omnipresente, asfixiante realidad del poder (aunque nos diga que ese poder, no bien surge, ya genera resistencias: pero no nos dice cuáles ni cómo se constituyen), sino el que nos muestra el surgimiento de nuevas subjetividades que se forman escapándose del poder, negándolo. No toda subjetividad es constituyente ni remite a un sujeto centrado. Cuando analicemos sus cursos de 1977/1978 en el Collège de France nos encontraremos con un concepto que se acerca al de una praxis contra el poder: la *contraconducta*. Falta todavía.

El querer-saber acelera su violencia instintiva

Volvemos al texto sobre Nietzsche, el de 1971. Pese a lo que declaró en «Verité et pouvoir», Foucault había establecido ahí que las *discontinuidades* nos «atraviesan». Cita, luego, al anticuario nietzscheano (del que ya hablamos nosotros) y lo acusa de lo que es: un anticuario, alguien que busca «conservar, para los que vendrán después, las condiciones en las cuales se ha nacido»[851]. Esta historia, dice Foucault siguiendo a Nietzsche, corre «el riesgo de evitar toda creación en nombre de la ley de fidelidad»[852]. Bajo la figura de este anticuario se descubre el rostro omnipresente y siempre condenable de Hegel. ¿Qué más busca la genealogía? Quiere resaltar los «sistemas heterogéneos que bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identi-

dad»[853]. A la discontinuidad se le añade lo heterogéneo. Lo heterogéneo *prohíbe* toda identidad. No hay identidades en el mundo de lo múltiple. Solo una identidad: la de lo heterogéneo, que la niega.

Llega ahora Foucault a uno de sus puntos primordiales. Todo confluye hacia aquí. La discontinuidad, lo heterogéneo, la prohibición de toda identidad, ¿qué puede surgir de todo esto? *El sacrificio del sujeto de conocimiento*. Foucault era —desde luego— un gran conocedor de *La genealogía de la moral*. Y —aunque no lo cita— hay en el Tratado Primero un texto poderoso sobre el sujeto. «Un *quantum* de fuerza (escribe Nietzsche) es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad —más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan solo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un "sujeto" (…) Pero tal sustrato no existe; no hay ningún "ser" detrás del "hacer", del actuar, del devenir; el "agente" ha sido ficticiamente añadido al hacer; el hacer es todo»[854]. Pulsión, querer, actuar, poder, fuerza, son todas palabras nietzscheanas. También describen su estilo «ensayístico». Nietzsche escasamente desarrolla sus ideas, o busca fundamentarlas. Escribe por espasmos. Todo esto —más la forma poético-aforística— entrega a sus ideas una expresión dislocada, tan violenta como deforme como, incluso, esperpéntica.

Esto lo torna utilizable para toda filosofía que busque una licuación de ideas-fuerza. O que busque una expresión poética, sea alta o penosa la calidad de esa poética. Este tipo de pensamiento le viene bien a Foucault que quiere diseminar la historia, tornarla tan múltiple como imposible de ser sometida a síntesis o continuidades, aunque —¡esto es inevitable!— termine aceptando ciertas continuidades. Esto se *concede* luego de haber establecido lo que se buscaba, lo primordial: el disparate. La miríada

(multitud, infinidad, sinnúmero, abundancia, exceso) de situaciones o, mejor dicho, de acontecimientos, palabra fetiche del posestructuralismo, de raigambre y más que raigambre heideggeriana. Uno corre el riesgo de ser tomado con escasa seriedad cuando incurre en el gesto pasional del enojo. Estamos tan acostumbrados al gris racional de la teoría (algo de lo que se habla mucho pero que no existe: ninguna teoría tiene por qué ser gris y casi nunca lo es, salvo que sea mediocre y prescindible) que si alguien levanta el tono en el campo de las ideas (*salvo que sea Nietzsche*) creemos que no está pensando. No es así. Estamos pensando y escribiendo serenamente acerca de la filosofía de Michel Foucault. Nuestra tarea, además, es exponerla. Parte de esa tarea didáctica es exhibir las iras que produce. Seguimos.

Foucault busca llevarnos a una certeza que Nietzsche puso en la centralidad de su pensamiento: no hay verdad universal. Estamos en medio, no solo de un discurso contra Hegel, sino, muy especialmente, contra la dialéctica. Se trata de hacer estallar por los aires la idea de *totalidad*. Tradicionalmente, el conocimiento ha buscado verdades. Un conocimiento es —al establecer *una* verdad— algo que vale para todos. Si el conocimiento es esto, o algo que se parezca a esto, habrá que hacerlo pedazos desde la historia genealógica. El conocimiento —postula el historiador genealógico— no tiene «derecho a la verdad». Tampoco puede erigirse como fundamento de lo verdadero. Todo fundamento —lo dijimos— es metafísico. Todo fundamento remite a un centro a partir del cual se valida todo lo demás. Todo fundamento busca constituirse en un absoluto. «No hay conocimiento que no descanse en la injusticia (…) el instinto de conocimiento es malo»[855]. Hay en él «algo mortífero (…) no quiere para nada la felicidad de los hombres»[856]. En vez del conocimiento, el *querer-saber*. Este querer-saber no nos entrega una «verdad universal». Podríamos decir: no nos miente. No es «malo» como el conocimiento. No promete ilusiones absolutas. No nos da «un exacto y sereno dominio de la naturaleza»[857]. (*Nota*: Pensemos aquí en la

Dialéctica del Iluminismo. Es, en Foucault-Nietzsche, el conocimiento, que es el conocimiento de la modernidad, el que busca conocer para dominar la naturaleza. El querer-saber no nos promete esa «devastación». Nietzsche-Heidegger-Adorno y Horkheimer-Foucault y luego los posmodernos. Todos buscarán evitar esta devastación de la naturaleza. La genealogía lo conseguirá por medio de una deconstrucción del conocimiento). En rigor, el querer-saber no busca serenarnos. Al «multiplicar los riesgos», al «hacer crecer en todas partes los peligros acaba con las protecciones ilusorias»[858]. Las protecciones ilusorias son las de la modernidad: el hombre es el dueño del conocimiento absoluto y desde ese conocimiento, que adopta la forma de *verdad universal*, accede a ese «sereno y exacto» dominio sobre la naturaleza y también sobre sí mismo. El hombre se tranquiliza. Su razón lo pone sobre seguro. El historiador genealógico le arruina la fiesta: no hay verdades absolutas, no hay conocimiento exacto, no hay fundamentos. De esta forma, llegamos al punto álgido, al mayor de los peligros para el hombre de la modernidad: *la disolución del sujeto*. Su unidad se des-hace. Al des-hacerse libera todas las fuerzas que buscan disociarlo y destruirlo. Este saber (querer-saber) no se distancia de «sus raíces empíricas». Lo propio de la razón es, sí, hacerlo. Partir de lo empírico y convertirse en «pura especulación». Someterse solamente a sus propias reglas. El querer-saber no busca constituir un «sujeto libre». Se encarniza, acelera su violencia instintiva. Nos lleva a hacer una experiencia «sobre nosotros mismos». Preguntamos: ¿cuál es esa experiencia? Si las religiones exigían, en otro tiempo, «el sacrificio del cuerpo», «el saber exige hoy (…) el sacrificio del sujeto de conocimiento»[859]. Qué palabra: sacrificio. Qué paralelismo: el sacrificio del sujeto es asemejable al sacrificio de los cuerpos en las religiones. ¿Qué tenía como sustrato ese sacrificio? Foucault y Nietzsche lo saben bien: los valores as-cético-sacerdotales. ¿Por qué aplicarle al sujeto unos valores tan cuestionados por ellos mismos? Porque el sujeto, al ser la fuente, el funda-

mento y el centro de todos los desvarios de la modernidad (sujeto=hombre), no habrá impiedad que no merezca. Si el sujeto de conocimiento se veía limitado por su finitud: pensemos aquí en el esquema kantiano. Que se-ría: la razón es finita, su conocimiento también lo es. Lo que la razón constituye es su propio mundo en tanto mundo de la razón. Más allá de este mundo está la cosa en sí, lo nouménico incognoscible. Por el contrario, no es un límite determinado por la finitud del conocimiento lo que limita a la voluntad de verdad. La voluntad de verdad pierde todo limite. Pierde toda intención de «verdad» porque sacrifica al sujeto de conocimiento.

La voluntad de verdad no busca encontrar la verdad, sino perderla

Insistamos en este pasaje foucaultiano: la razón de la modernidad (al menos en su modo kantiano) establecía un *límite* para su conocimiento. Que era, así, finito. Esta finitud le ponía un límite a este sujeto de conocimiento: llegaba hasta determinado punto. Cauteloso, Kant se detenía. Había partido de la empiria. Su sujeto no la había creado. Ergo, solo podía constituir aquello que se le aparecía en la experiencia. Esta limitación establecía un «mundo de la experiencia posible». Había *algo* más allá de esta experiencia, pero la razón encontraba ahí su *límite*: lo nouménico. Veamos, ahora, cómo son las cosas con la «voluntad de verdad». Tenemos dos oposiciones, ¿no? El sujeto de conocimiento (modernidad, sujeto, hombre) y la voluntad de verdad (Nietzsche-Foucault, genealogía). Nos volvemos ahora sobre la segunda. Si la primera se ponía —a causa de la finitud de su conocimiento— un límite, la segunda *no tiene límite alguno*. Pero

no porque su conocimiento sea infinito, sea omniabarcante o totalizador. La voluntad de verdad (lo dijimos) *pierde* todo límite. Hay aquí un abandono total de la racionalidad. Pierde todo límite porque pierde toda racionalidad. La racionalidad del sujeto de conocimiento entrega su viejo fruto maduro: *la verdad*. El historiador genealógico aborrece de la verdad. No busca la «verdad». De aquí que sacrifique al sujeto de conocimiento. La pregunta «qué busca» acaso sea arcaica. Acaso, a la voluntad de verdad, le alcance con decir que, antes que buscar la «verdad», lo que busca es perderla. A partir de esta pérdida (a partir del abandono del concepto de «verdad» como producción de un sujeto centrado y totalizante que la remitiría a sí mismo para validarla) puede el historiador genealógico empezar su tarea. La propuesta es atractiva. La propuesta es necesaria. Creo, en rigor, que a la totalidad hegeliano-marxista le hacía falta un poco de disparate. Pero para sobredeterminarla. Para enriquecerla. Para sumarle a esa razón todo el vértigo que dejaba de lado, por cobardía, por insuficiencias o limitaciones teóricas. *Pero no para destruirla*. Más si esa destrucción se realiza para —verificada la caída del marxismo soviético— huir de Hegel, huir de Marx y recalar en Nietzsche y Heidegger.

Esther Díaz (cuyo libro es valioso porque, entre otras cosas, ella sabe pensar) afirma que, en Foucault, el mismo «empeño puesto para marcar "cortes" y "fracturas" es empleado también para destacar "persistencias" o "continuidades"»[860]. No me parece así. O, sin duda, *tan* así.

Uno lo ve a Foucault más decidido a marcar las fracturas (y hasta más que las fracturas: también las descomposiciones o eso que llama las «miríadas» y que recogerán con entusiasmo los posmodernos) que las «continuidades». «Continuidad» no es una palabra foucaultiana. Ni «continuidad» ni «persistencia» figuran en el riguroso vocabulario foucaultiano de Edgardo Castro. Sería absurdo. La misma Esther Díaz lo dice: «A la historia como *continuidad* se la debe rechazar porque aplasta la creativi-

dad, niega la posibilidad del invento, no tiene en cuenta el azar»[861]. Todos estamos de acuerdo en esto. No queremos una historia de la *continuidad*. Pero no queremos una historia de la exaltación del azar y lo discontinuo. *Porque es cierto: no hay una historia de la continuidad. Pero hay continuidades en la historia. Hay persistencias en la historia*. Las tenemos que rastrear. Las tenemos que develar. Esas persistencias deberán ser conquistadas entre las miríadas de sucesos que exaltan los foucaultianos, pero no bien las conquistemos deberemos establecerlas, no cosificarlas, pero tenerlas presentes para la praxis. *No hay acción política que no se establezca sobre el develamiento de una continuidad*. Es hora de decirlo: deslumbrado por Nietzsche e impulsado por el afán de liquidar a hegelianos, marxistas y marxistas-fenomenólogos, Foucault nos entrega una visión dionisíaca de la historia.

La trama histórica contiene tanto que no constituye nada

Para Nietzsche —en *El nacimiento de la tragedia*, 1870— los griegos «erigieron dos divinidades, Apolo y Dioniso, como doble fuente de su arte»[862]. Apolo será el «dios del sol y de la luz, que se revela en el resplandor»[863]. Será, también, el dios «de la bella apariencia» porque será «el dios del conocimiento verdadero»[864]. Apolo es mesurado. Se limita. Está libre de las emociones salvajes. Tiene la «sabiduría y sosiego del dios-escultor»[865]. Con lo que ya hemos visto sobradamente sabemos que Apolo no será el dios de Nietzsche ni el de Foucault. «El arte dionisíaco, en cambio, descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis»[866]. Estamos, ahora, en terreno conocido. Sigamos: «Dos poderes sobre todo son los que al ingenuo hombre natural lo ele-

van hasta el olvido de sí que es propio de la embriaguez, el instinto primaveral y la bebida narcótica. Sus efectos están simbolizados en la figura de Dioniso. En ambos estados el *principium individuationis* (principio de individuación) queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural. Las fiestas de Dioniso no solo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al hombre con la naturaleza»[867]. ¿Quién le hubiera dicho a Nietzsche que sus ansias de disolución del yo en la embriaguez dionisíaca habrían de sacudir tan hondamente a los filósofos por venir? Dioniso le marca el verdadero camino al cobarde Odiseo de Adorno y Horkheimer. Debió entregarse al embriagador canto de las sirenas. No debió reprimir sus instintos. «Todo deseo contenido engendra peste», escribió William Blake. También Adorno y Horkheimer (y ni hablar Heidegger) aprobarían esa reconciliación del hombre con la naturaleza. Pero, volviendo a Foucault, es relevante señalar que incorpora, a su visión de la genealogía de la historia, esa pérdida del *principium individuationis* que Nietzsche encuentra en el culto dionisíaco. Esa desaparición de lo subjetivo que propone el arte dionisíaco está en esa propuesta de la aniquilación del sujeto de conocimiento. Incluso cuando Foucault intenta dar forma al sujeto en la «trama histórica» (¿qué es la trama histórica sino una totalización sobredeterminada que nunca cierra?) ese sujeto se le pierde. La trama histórica contiene tanto que no constituye nada. Pero en el texto que hemos analizado —y a él nos remitimos — es donde el yo se disocia más que nunca. Se disocia y se vuelve dionisíaco. Un yo dionisíaco. No me propongo citar todos los textos disociadores, discontinuistas, destructores de toda inteligibilidad, de todo límite, de «toda intención de verdad» que hemos citado hasta aquí. Esta visión dionisíaca de la historia sirve para la maravilla deslumbrante de la multiplicación infinita y para perder en ella, gozosamente, el principio de individuación, la subjetividad. Desde esta perspectiva es posible trazar un ma-

pa, también infinito, de la multiplicidad de los poderes, mapa al que se llamará «microfísica del poder». Lo que resulta imposible es generar una praxis.

Rubén H. Ríos, que define a Foucault como filósofo del pensamiento estratégico, explicita así ese concepto: «La política pensada desde la guerra, el campo ontológico y social como relaciones de fuerzas, la política como campo de conflictos y relaciones fluidas de poder. Como dice Foucault: no el modelo de la ley, de la contradicción o la ideología sino el modelo estratégico, la carta estratégica de la guerra»[868]. La primera parte del texto (hasta «poder») está tramada (y expresa muy bien el pensamiento de Foucault) desde Nietzsche. La segunda es conclusiva: hacia ella apunta la primera. «No el modelo de la ley, de la contradicción o la ideología». Ni el poder de la legalidad disciplinaria, ni el poder de la dialéctica, ni el poder del sujeto de conocimiento. El texto de Ríos es impecable: eso piensa Foucault. ¿Qué es lo que falta? Falta lo que Foucault mató: el hombre. El sujeto o los sujetos que hacen la guerra, que encarnan la fuerza, que protagonizan la política, que se enfrentan en el conflicto. La guerra no es una «carta estratégica». La guerra es una praxis en la que, ante todo, los hombres se matan. Pensar la política desde la guerra es la propuesta. ¿Dónde piensa la guerra? Estructurar el campo ontológico como relaciones de fuerza es una forma de no querer meter a los hombres en ese campo. Como fundamento de la guerra, de la fuerza, de la ley, de la contradicción o de la ideología *no hay un sujeto constituyente*. Hay sujetos. No está *el* hombre. Hay hombres. Tantos como multiplicidades tiene la historia. Y más, desde luego. Pero trazar el campo ontológico en tanto campo de fuerzas es una visión poético-nietzscheana de la historia como historia de la voluntad de poder olvidando —nada menos— que la voluntad de poder tiene que encarnarse en algo. Se encarna en praxis diferenciadas. En miles, millares de praxis. Porque —*y al fin vamos a decirlo*— el Ser es praxis. No alcanza con decir-

lo. Hay que fundamentarlo. Lo que no nos va a llevar a una metafísica de la praxis, sino a una *ontología de la praxis*.

Por otra parte, nosotros venimos rastreando, desde Descartes, el proceso de desarrollo del *sujeto europeo*. No hay que olvidar esto. Nosotros hemos sido la periferia y las víctimas de ese sujeto. Si los europeos, a partir de los sesenta, para salir de la órbita hegeliano-marxista, y por sus desilusiones con los regímenes comunistas, decidieron abandonar el sujeto, el hombre y la praxis, por lo cual fueron recibidos con los brazos abiertos en la academia anglosajona, nosotros no tenemos por qué liquidar nuestra subjetividad ni nuestra praxis ni nuestra defensa de los derechos humanos. Vivimos en un continente donde esos derechos son pisoteados más que asiduamente y debemos conquistar nuestra identidad ante un Sujeto Absoluto (con mayúsculas, sí) centrado, instrumental y bélico: el poder comunicacional del Imperio. Necesitamos identidades fuertes, éticas fuertes, sujetos fuertes y una ontología de la praxis que se exprese en la vehiculización de intersubjetividades que enfrenten a los poderes fácticos, que tan bien describió Foucault. Esto, por ahora.

Vamos a ver que Foucault es capaz de pensar sin el dionisismo-Nietzsche encantándolo con el «disparate», las «miríadas» o las «discontinuidades». En el reportaje «Vérité et pouvoir», que ya citamos, nos va a entregar una visión ajustada de las relaciones entre *verdad y poder*. Foucault era muy riguroso en sus entrevistas. Esta, además, la realiza Alessandro Fontana, que ha dirigido la edición de *Seguridad, territorio, población*, que acaba de aparecer entre nosotros y que son las clases de Foucault en el Collège de France (1977/1978). Se trata del curso —que analizaremos— en que Foucault habla de las *contraconductas*. Se trata del «último Foucault».

Foucault parte de los análisis «hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas. Pienso (dice) que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y la batalla. La histo-

ricidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; *no es habladora*»[869]. Este rasgo foucaultiano lo diferencia de todos aquellos lingüistas y fervientes amigos de los signos que tanto pulularon por la Francia de los sesenta, setenta y más también y que, entre nosotros, siguen entregados a esa «historicidad habladora» como a una verdad revelada y reveladora. Foucault postula, no una *relación de sentido*, sino una *relación de poder*. «La historia (dice) no tiene "sentido", lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y las tácticas»[870]. Esto es lo que ya vimos explicar a Ríos. No tendríamos que haber hecho ahí nuestra crítica, sino después del reportaje de Alessandro Fontana. O no exponer lo que Foucault dice en la entrevista de Fontana. Pero es así: somos, a veces, desprolijos. O no tanto: ¿cómo no exponer lo que Foucault dice? Ríos se luce doblemente: vemos que Michel dice exactamente lo que él ya dijo. Pero aún avanza: si la historia tiene que ser analizada «a partir de la inteligibilidad de las estrategias y las tácticas», ¿qué metodología podría abordarla? «Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción) ni la semiótica (como estructura de la comunicación) sabrían dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos»[871]. Estrategias, tácticas: guerra. ¿Cómo tornar inteligible una interpretación de la historia como guerra? Con la «dialéctica», no. Foucault la acusa de «esquivar la realidad cada vez más azarosa y abierta, reduciéndola al esqueleto hegeliano»[872]. Aquí Foucault no brutaliza a Sartre, lo ignora para poder decir lo que dice. Sartre, evidentemente, *no* escribió la *Crítica de la razón dialéctica*. Nosotros —y en esto hemos perjudicado a Foucault— la expusimos con cierto detalle. Digan ustedes si el esfuerzo sartreano puede ser calificado de «esqueleto». Tampoco en Hegel la dialéctica es un «esqueleto». Acaso Foucault se refiere a los marxistas dogmáticos que le discutían sus teorías. Pero no puede hablar de «dialéctica» sin mencionar el esfuerzo

sartreano. De todos modos, *no es algo que haya hecho*. No lo hace *aquí*, en esta entrevista con Alessandro Fontana. Pero lo hace en *Dits et écrits*, tomo I. Se trata de un texto importante para entender a Foucault: cómo se ubica en cierta historicidad de la filosofía. Él, así lo dirá, viene luego de un cierre, de un cierre «magnífico y patético». Es un texto lúcido y decididamente agresivo, ya que Foucault envía a Sartre, sin hesitar, al siglo XIX: «Ahora bien, me parece que Sartre, escribiendo la *Crítica de la razón dialéctica*, en cierto sentido ha puesto un punto final, ha cerrado el paréntesis para todo un episodio de nuestra cultura que comienza con Hegel. Hizo todo lo que pudo para integrar a la dialéctica la cultura contemporánea, es decir, las adquisiciones del psicoanálisis, de la economía política, de la historia, de la sociología. Pero es característico que no podía dejar de lado todo lo que proviene de la razón analítica y que forma profundamente parte de nuestra cultura contemporánea: lógica, teoría de la información, lingüística, formalismo. La *Crítica de la razón dialéctica* es el magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX para pensar el siglo XX. En este sentido, Sartre es el último hegeliano y, también diría, el último marxista»[873]. De este texto —que contiene verdades, errores y maldades— quedó una frase hecha: «Foucault manda a Sartre al siglo XIX». Sigamos. Tampoco la «semiología» puede entregarnos la inteligibilidad de las luchas, las estrategias y las tácticas. Esta disciplina esquiva «el carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo»[874].

¿Qué es esencial para el funcionamiento de los engranajes de poder? No hay que buscar la respuesta a esta pregunta por el lado económico, tarea que de inmediato emprendería el marxismo. Esenciales para el funcionamiento del poder son «el internamiento psiquiátrico, la normalización mental de los individuos, las instituciones penales»[875]. Si se subordina la cuestión del poder a la instancia económica se le resta, siempre, importancia a estos problemas. Foucault dice que la gente de su gene-

ración se alimentó con dos formas de análisis que dificultan el análisis del poder: serían la fenomenología y el marxismo. Una reenvía «al sujeto constituyente» y la otra «a lo económico en última instancia, a la ideología y al juego de las superestructuras y de las infraestructuras»[876].

Fontana le pregunta sobre la aproximación genealógica. ¿Cómo se constituyen los «objetos» y los «sujetos» desde el saber genealógico? Foucault desarrolla entonces su teoría de la «trama histórica», la cual tendría, en principio, la ventaja de la famosa «descentralización del sujeto». Dejamos aquí a Fontana y seguimos nosotros: si la trama histórica se —valga la repetición— «trama» para evitar la remisión a un sujeto constituyente, ¿cómo se constituye este sujeto dentro de la trama histórica? ¿Qué papel juega el sujeto en esa trama? ¿Es constituido en exterioridad por las relaciones de fuerza? ¿Qué hace con él «la historicidad belicosa»? ¿Juega algún papel en «la guerra y la batalla»? Apuntémoslo desde ya: mi temor es que la trama histórica sea ciega. O más claramente: que la trama histórica no tenga dónde ni cómo saberse. En filosofía hay un grave riesgo: cuando uno quiere desprenderse de algo. En este caso: de las filosofías que remiten al sujeto. Corre un riesgo: desprenderse no de algo, sino de todo. Tanto ardor por descentralizar al sujeto, por herir a Narciso, por no remitir a él, por evitarlo como subjetividad constituyente, puede llevar a eliminar, con el sujeto, la subjetividad. En suma, *la trama histórica tiene que pensar*. Nietzsche es un filósofo-poeta y puede hablar de fuerzas y pulsiones. Puede decir que es un error creer que todo «está condicionado por un agente, por un "sujeto"»[877]. Puede ir más lejos y decir que no hay ningún «ser» detrás del «hacer» y que el «hacer es todo». Con fruición, muchos dicen que Nietzsche filosofa a martillazos. Y es así. ¿Qué significa «el hacer es todo»? Una fórmula brillante para quienes postulan que Nietzsche liquidó al sujeto de Hegel y hasta al de Marx. Bueno. Supongo que acordaremos la dificultad de esa tarea y la necesidad de acudir a razonamientos y

no a formulaciones intempestivas para llevarla a cabo. «El hacer es todo» es una intempestiva nietzscheana. ¿No va a ir más allá Foucault? «Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente (dice), desembarazarse del mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica»[878]. Precisa, ahora, a qué llama *genealogía*. La genealogía no es trascendente en «relación al campo de los acontecimientos». Sí lo es el sujeto constituyente, que actúa afuera de la trama histórica. Si la genealogía es lo que es lo es porque da cuenta (y esta es su forma de historia) de la *constitución* «de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente al campo de los acontecimientos»[879]. Sartre lo había dicho claramente: «el experimentador forma parte del sistema experimental». Creo que debemos señalar estas semejanzas entre ambos pensamientos, dado que estos dos filósofos —sin desconocer todo cuanto los separó— debieran acercarse, no porque la muerte y el tiempo lo borren todo, sino porque a nosotros, con ellos, se nos presenta una opción que preferiríamos no tener.

Sistemas de producción de verdad

Nos acercamos a los mejores pasajes de este texto de Foucault. La cuestión de la verdad. Foucault busca «ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos»[880]. Su certeza inicial es: «La verdad es de este mundo»[881]. Esto significa que la verdad es una imposición del poder. «En sociedades como las nuestras (dice Foucault en este texto remarcable) la "economía política" de la verdad está caracterizada por

cinco rasgos históricamente importantes: la "verdad" está centrada en la forma de discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto bajo formas diversas de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero sí dominante de algunos aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, es el núcleo de la cuestión de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (luchas "ideológicas")»[882]. Foucault arroja su segundo axioma. El primero, dijimos, era: «La verdad es de este mundo». El segundo es: «Existe un combate "por la verdad"»[883]. Que sea de este mundo significa que no es «revelada», que no existe «en sí», que no es «necesaria», que no es «evidente», que no es «verificable», que no es «científica», que no se opone a «falsedad ideológica». Que hay un «combate» a su alrededor significa que hay que conquistarla. Que es —digamos tirando la cuestión hacia el lado nietzscheano— una conquista de la voluntad de poder. ¿Qué quiere decir Foucault por «verdad»? Nada —ni remotamente— que tenga que ver con la *adaequatio* entre sujeto y objeto. Nada que tenga que ver con la *alétheia* heideggeriana. El des-ocultamiento del ser ante el estado de abierto de los buenos presocráticos de Heráclito y Parménides. Foucault tiene una concepción belicosa, «sucia» de la verdad. No quiere decir, por «verdad», «el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar»[884]. No hay «cosas verdaderas». Hay sistemas de poder que crean «verdades». Que funcionan creando «verdades». Foucault quiere explicitar «el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso»[885]. No hay «lo verdadero». No hay «lo falso». Hay reglas que determinan estos estatutos. Hay, insisto,

sistemas de producción de «verdad». El poder es el sistema de crear la verdad. No se trata de un combate «en favor» de la verdad. Se trata —como hemos dicho— de un combate por la verdad. Si los intelectuales piensan los problemas políticos en términos de «ciencia/ideología» (referencia al althusserianismo: desde la «ciencia» habría que desenmascarar la «ideología» del poder), no irán muy lejos en la comprensión de la «verdad». La verdad se piensa en términos de «verdad/poder». Foucault se detiene y confiesa que «todo esto debe parecer muy confuso e incierto». Pero no: no lo es. Sigamos. Foucault liga la «verdad» a un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados. Pongo un ejemplo: ¿Qué era la «verdad» en 1976? Era el *estatuto del proceso de reorganización nacional*. Lo que ahí se decía era la «verdad». Lo que ahí se decía era dicho por todos los sistemas de poder del régimen. «La "verdad" (dice Foucault) está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen»[886]. Añade algo más pero cierro la cita aquí, lo que sigue confunde. Sigamos. Juega luego, Foucault, con la palabra «régimen». Se dice habitualmente: «régimen de verdad». Foucault escribe: «"Régimen" de la verdad». La verdad es la verdad del «Régimen».

No es ideológico ni superestructural este «régimen». Este «régimen» «ha sido una condición de formación y desarrollo del capitalismo. Y es él quien, bajo reserva de algunas modificaciones, funciona en la mayor parte de los países socialistas (dejo abierta la cuestión de China que yo no conozco)»[887]. Atención ahora: no se trata (dice Foucault) de tener una «ideología justa». No se trata de «cambiar la conciencia» de las gentes o «lo que tienen en la cabeza»[888]. Se trata de cambiar «el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad»[889]. «No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder (...) sino de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales fun-

ciona por el momento»[890]. En suma, no hay que liberar la verdad del sistema de poder. La verdad se expresa como poder y por medio del poder. Si queremos triunfar en la «lucha por la verdad» hay que hacer un cambio, digamos, drástico. O podríamos decir: revolucionario. Dado que deberíamos apropiarnos, separándolo, del poder de la verdad que funciona en el interior de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales). ¿Se trata de, separando la verdad, crear nuevas formas hegemónicas? ¿No vive la verdad solo en el interior de esas fuerzas hegemónicas? ¿Se trata de apropiarse de ellas y —desde ellas— imponer una nueva verdad-poder? «La cuestión política (…) es la verdad misma», concluye Foucault. La cuestión política es, entonces, la apropiación del «régimen» de verdad. Esto es lo que hay que cambiar. No la conciencia. No lo que la gente tiene en la cabeza. Sino «el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad».

Seguiremos con Foucault.

Clase 40

Foucault (IV)

Ya en 1965 Foucault había realizado un viaje a Brasil para hacer esas cosas que los filósofos hacen cuando son convocados desde un país extranjero: dar conferencias. Leí, cierta vez, en un emotivo texto de Daniel Link, que era algo así como una carta o confesión a Foucault, su admirado filósofo (en su libro *Clases: literatura y disidencia*, Link adhiere a la visión foucaultiana de la historia en tanto discontinuidad, temporalidad no lineal y sujeto elidido), una anécdota que siempre me sedujo. Cuenta Link que, en esas jornadas cariocas, Foucault no solo daba conferencias como la que nos aprestamos a analizar (ardua, en verdad), sino que iba a fiestas disfrazado de Carmen Mirada. No sé si todos recuerdan a Carmen Miranda. El tiempo es poco piadoso con los que se han ido y nuestra memoria es reticente para rescatarlos del olvido. Carmen Miranda era una chica bajita que usaba, coherentemente, unos tacones muy altos. Fue a Hollywood y triunfó entregando la imagen de un Brasil extravagante, sobredimensionado y falso. Lucía grandes sombreros coronados con frutas, en especial bananas desmedidas y se contoneaba y cantaba canciones tan graciosas (tan llenas de gracia, quiero decir) como *Southamerican way*. Manuel Puig la amaba tanto como a Lana Turner. Trabajó en muchas películas y, en una de ellas (esos films que Estados Unidos hacía a comienzos de los ’40 en base a su política del «buen vecino»), cantó como si fuera un símbolo vernáculo de la Argentina. Para los yankis todo era lo mismo: Argentina, Brasil, solo les importaba poner a Carmen Miranda. Fue un icono de la radio y el mismísimo Woody Allen

le hace un homenaje sensible y melancólico en *Días de radio*. Si me lo preguntan: era una gran artista y, aunque en Brasil la criticaron con dureza, el día en que murió, porque hasta Carmen Miranda murió, en la primera plana de todos los diarios del país de Pepe Carioca, Getulio Vargas y Vinicius, pudo leerse: «Perdón, Carmen Miranda». ¿Por qué cuento esto? No hay motivo o el que hay no es más que leve, como leve era ella. Pero fue tan importante como para que uno de los filósofos más importantes del siglo XX, un hombre brillante y profundo, se disfrazara de ella cuando quería divertirse. Tampoco esto nos dice mucho de Foucault y —desde luego— no vamos a utilizar este detalle ni a favor ni en contra de su filosofía. Detesto los argumentos *ad hominem*. Pero imagino a Michel Foucault disfrazado de Carmen Miranda y pienso que era, él, pelado y debió ponerse con dificultad las flores y las bananas excesivas de la Miranda, y que debe haber tenido mucho sentido del humor para hacerlo y muy poco miedo al ridículo, más bien ninguno. Sartre no se habría disfrazado de Carmen Miranda; sin embargo, cierta vez vi una foto suya y de Simone de Beauvoir en un viaje a China supongo, con vestimenta y sombreros de mandarines y estaban muy serios, como penetrando respetuosamente una cultura ajena. Se los veía ridículos. Les faltaba autoironía. O uno se ríe un poco de sí mismo cuando hace esas cosas o el ridículo está ahí, esperando. A Foucault, en cambio, lo imagino muy chisporroteante, muy jodón, no solo más allá del estructuralismo y la hermenéutica, sino, sobre todo, del ridículo.

«La verdad y las formas jurídicas»

Ahí, en Río de Janeiro, y sin los desatinados atuendos de la diva de las bananas, Foucault dictó, entre los días 21 y 25 de mayo de 1973, cinco conferencias que habrían de dar forma a su libro *La verdad y las formas jurídicas*. Nos concentraremos en la primera de ellas. Implica, esta decisión, ahondar en el manejo que Foucault hace de Nietzsche para expresar, por medio del genio de Turin, su propia filosofía. Cuando hablamos de Nietzsche insistimos en la prolongada flecha que había lanzado al futuro. Aquí, una vez más, la encontramos.

Empieza Foucault con la clásica embestida contra el sujeto cartesiano. No desde Heidegger (aunque, de sobra lo sabemos, fue Heidegger, con su *Historia del ser*, quien estableció este sistema, valga la expresión, de pensamiento; disparar contra la centralidad del sujeto), sino desde Freud: «El psicoanálisis fue ciertamente la práctica y la teoría que replanteó de manera más fundamental la prioridad conferida al sujeto que se estableció en el pensamiento occidental después de Descartes»[891]. Habría, así, embestido contra ese sujeto «en que no solo se revelaba la libertad, sino en donde podía hacer eclosión la verdad»[892]. Vuelve a referirse a Nietzsche y dice que su obra «es el mejor, el más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo»[893]. Ha dicho dos cosas centrales en los dos textos citados: el viejo sujeto de la filosofía no solo es inactual, ha sido además liquidado, en primer término, por el psicoanálisis. Luego por la filosofía. Y el modelo actual es Nietzsche. Habla, claro, de sí mismo. Yo, dice, salgo del sujeto de conocimiento y lo hago instrumentando a Nietzsche. Ahora veremos cómo. «Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso [esta es una palabra fetiche para el estructuralismo] en el que se hace el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento»[894]. Aquí, aunque él niegue ser definido así, Foucault actúa como un prolijo estructuralista. La creación de la «estructura» obedece a la decisión del «salir del sujeto».

Se podría preguntar, no sé si no lo hemos hecho, se trata de una pregunta tan ingenua que acaso nos la hayamos ahorrado, pero las preguntas «ingenuas» plantean, descaradamente, lo fundamental: ¿por qué tanto interés en «salir del sujeto»? *Porque sin salir del sujeto era imposible entrar en Heidegger.* Todo el análisis heideggeriano de la metafísica del sujeto es asumido por el estructuralismo. Todo el andamiaje de la Historia del Ser y la muerte del humanismo. Ergo, hay que salir del sujeto. Salir del sujeto es salir del hombre. Pero en algún lado hay que poner al sujeto y al hombre. Heidegger lo pone a pastorear al Ser. Pero los estructuralistas incorporan otros elementos: la antropología estructural de Lévi-Strauss, la lingüística de Ferdinand de Saussure, la semiología, el psicoanálisis. De esta forma, el sujeto es quitado de la centralidad epistemológica y colocado en la estructura. Este pasaje del centro a la estructura es lo que Foucault llama, de un modo bastante espectacular, la «muerte del hombre». Ocurre que, caído el paradigma-Marx, se necesita un nuevo gran paradigma. Se crea el paradigma-Heidegger. Para crearlo se crea la *estructura*, dado que Heidegger ha deconstruido al sujeto de la Modernidad deconstruyendo al *cogito*. Foucault, ergo, en un gesto prolijamente ubicado en la modalidad estructuralista, sale del sujeto (ese sujeto de conocimiento «preexistente») y lo pone como un elemento más de la «trama histórica». Para hacerlo recurre a Nietzsche, que le va a entregar el modelo belicista que tanto le agrada a este pensador estratégico que es él, Foucault. Toma un texto publicado en 1873 y conocido, afirma, póstumamente. No dice cuál es. Tanto se dispone a asombrar a sus oyentes brasileños que se reserva el título del texto, como si deseara que nadie pudiera verificarlo. Es, creo —dice— de *La gaya ciencia*. Son tan envidiables los grandes filósofos. La filosofía reside en ellos. No citan. O citan mal. O citan con imprecisión. Nosotros, perdón por insistir en esto una vez más, nos morimos por citar. Nos morimos por validarnos. Miren: me he leído todo esto. Miren: sé muy bien de dónde tomé esa cita de Nitezsche. O de

Kant. O de Hegel. Foucault, francés, estrella consagrada desde *Las palabras y las cosas*, se da el lujo de no decir de dónde es el texto sobre el que se propone basar su conferencia. «Creo», dice. Ya vamos a ver algo que dice más adelante cuando asume que alguien, legítimamente, le puede decir: «Eso no está en Nietzsche. Usted lo inventó». Ahí veremos que la vaguedad de la cita fue deliberada. Pero, de todas formas, es un lujo que *él* puede darse. No sé si alguno de nosotros —«filosofastros», como dice un amigo que tengo— podría permitírselo.

Seguimos. Rescata la osadía del texto nietzscheano: es de 1873 y en ese año la filosofía estaba «si no en pleno kantismo, al menos en plena eclosión del neokantismo»[895]. Que Nietzsche era osado no es algo que Foucault necesite decir a casi nadie. Esto significa que voy a dar unos cuantos saltos en este texto, no con el propósito de no exponerlo, dado que si así fuera no estaría haciéndolo, sino meramente para ganar tiempo. Foucault dice otra previsibilidad sobre Nietzsche: que el conocimiento es de la misma naturaleza que los instintos. Aquí ya vemos el centro de la urdimbre foucaultiana: es ese viejo anhelo de escaparle a la razón. El conocimiento que nos va a delinear no tiene nada que ver con ella. Es, a lo sumo, el «refinamiento» de los instintos[896]. Los instintos son el fundamento o la base o «el punto de partida» del conocimiento. Pero los instintos no tienen la prudencia del conocimiento. Ya sabemos cómo funciona esto: el conocimiento «refina» a los instintos. El conocimiento juega del lado de lo apolíneo. Los instintos —colocados nada menos que a la base del conocimiento— pertenecen siempre a la estrategia de la embriaguez, de la potencia, de la agresividad dionisíaca. Se trata de establecer, en lugar de esa plácida *adaequatio* que el conocimiento establecía entre él y su objeto, una relación de fuerza, de choque, de apropiación. Así se conoce desde Nietzsche y esto es lo que Foucault propone. «Entre el conocimiento y las cosas que este tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuación natural. Solo puede haber una relación de violen-

cia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento solo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas»[897]. ¿Se habrán asombrado los brasileños? No era para menos. Foucault sonaba, sin duda, novedoso. Había elegido bien. Estaba envuelto en una marejada de aniquilamiento de la razón, la cual venía desde Heidegger y la Escuela de Frankfurt y, de modo brillante, desde Nietzsche, a quien, no en vano, hacía suyo. «Diría que, si es verdad que entre el conocimiento y los instintos (...) hay solamente ruptura, relaciones de dominación y subordinación, relaciones de poder, quien desaparece entonces no es Dios, sino el sujeto en su unidad y soberanía»[898]. Ya encontramos la «víctima». Es el detestado sujeto. ¿Por qué habría de desaparecer Dios? Dios ya estaba desaparecido. Lo había liquidado el loco de *La gaya ciencia*. Ahora Foucault liquida al sujeto. Una vez más, al hombre. «Podemos admitir "sujetos", o bien que el sujeto no existe. Es precisamente en esto en lo que me parece que el texto de Nietzsche que he citado rompe con la tradición filosófica más antigua y arraigada de Occidente»[899]. Se pregunta, entonces, cómo es esta cuestión por la cual la *wild bunch* de los instintos (si me permiten jugar un poco con esta expresión y no me arrojan por ello de la «seriedad» filosófica), «sin tener relación alguna de naturaleza con el conocimiento, pueden, por su simple juego, producir, fabricar, inventar un conocimiento que nada tiene que ver con ellos»[900]. Hay que abordar, reconoce, esta cuestión. Los brasileños suspiran aliviados: algo habrá de aclararles el maestro francés. Pero la cuestión se complica. No despreciemos a los brasileños: muchos conocerían los planes de Foucault y anticiparían sus artilugios, sus juegos sorprendentes. «Por detrás del conocimiento hay una voluntad *sin duda oscura*, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él: *maldad radical del conocimiento*»[901]. No hay conocimiento placentero. Estamos en presencia de «impulsos que nos colocan en posición de odio, des-

precio o temor delante de las cosas que son amenazadoras y presuntuosas»[902]. Digamos ya algunas cosas claras: aquí hay lucha, enfrentamientos, *estamos en estado de guerra*. «El conocimiento aparecerá como "la centella que brota del choque de dos espadas"»[903]. No hay aquí una adecuación al objeto, una relación de asimilación (*basura idealista y hasta fenomenológica*), hay *dominación*. No hay nada que se parezca al amor o a la felicidad. «Hay más bien odio y hostilidad»[904]. «La filosofía occidental — y esta vez no es preciso que nos refiramos a Descartes, sino que podemos remontarnos a Platón [*nada de tocar a los presocráticos que Heidegger los protege*]— siempre caracterizó al conocimiento por el logocentrismo [palabra que Derrida hará suya abusivamente], la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen ahora en cuestión»[905]. Y atención a este texto de Foucault, es fundamental en su epistemología estratégica, guerrera: «Nietzsche coloca en el núcleo, en la raíz del conocimiento, algo así como el odio, la lucha, la relación de poder»[906]. Se trata de una concepción notable, valiosa. Pensemos en el «conocimiento» en el mundo de hoy. Hay una lucha por el saber. Quien más conoce conquista más, debilita más, sabe dónde herir mejor, dónde matar mejor. Cuanto más sepa Estados Unidos sobre Irak, mejor lo destruirá. Cuando más sepa el terrorismo islámico sobre Estados Unidos o Inglaterra o España o lo que sea, más letal se volverá. El conocimiento es un arma. Es guerra. Es odio y es muerte. De aquí que si quisiéramos saber, *con verdadero rigor, qué cosa es el conocimiento, no debemos aproximarnos a él como filósofos, «sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder»*[907]. Atención ahora: es en estas relaciones de lucha, de guerra a muerte, como las cosas se oponen entre sí. Los hombres se oponen entre sí, se odian entre sí, «luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren establecer relaciones de poder unos sobre otros»[908]. *En esto consiste el conocimiento*. El conocimiento llega al mundo para la guerra, el sometimiento, el dominio, el odio, la violencia y

la muerte. Cuando Jean-François Lyotard, con mucha más frialdad, escribe, en su celebérrimo *La condición posmoderna*, que «el saber se ha convertido en los últimos decenios en la principal fuerza de producción»[909], no está diciendo algo muy diferenciado del dionisismo del poder de Nietzsche-Foucault. Sobre todo cuando agrega que la ciencia en los países centrales acentuará «la separación con respecto a los países en vías de desarrollo»[910], advertimos que la lucha por el conocimiento es una lucha estratégica en la cual la beatitud, la transparencia y la adecuación nada tienen que ver. Escribe Foucault: «Solamente en esas relaciones de lucha y de poder, en que las cosas se oponen entre sí, en la manera en que se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren establecer relaciones de poder unos sobre otros, comprenderemos en qué consiste el conocimiento»[911]. A continuación Foucault se ataja de una objeción: «¿Es él fiel a Nietzsche o lo está inventando para su propia filosofía?» Responde que como tantas otras cosas esto también está en Nietzsche. Que él, en efecto, ha tomado lo que le conviene. Pero, de todos modos, se afirma en responder que sí, que hay en Nietzsche una «política de la verdad» en términos de fuerza. Yo no le negaría este punto.

Continúa. Hay, en Nietzsche, dice, un «carácter perspectívico» del conocimiento. «El conocimiento es siempre una relación estratégica en que el hombre está situado»[912]. Esta situación estratégica define un conocimiento parcial, oblicuo, perspectívico. Sartre estaría de acuerdo con esto.

¿El uno de Foucault es el poder?

Llegamos al tramo final. Foucault se atreve a una síntesis que, por valiosa, transcribimos íntegra: «Mi propósito es demostrar en estas conferencias cómo, de hecho, las condiciones políticas y económicas de existencia, no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento, en consecuencia, las relaciones de verdad. Solo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad. Una historia de la verdad será posible para nosotros solo si nos desembarazamos de estos grandes temas del sujeto de conocimiento, al mismo tiempo originario y absoluto, utilizando para ello el modelo nietzscheano»[913]. Habría que decirle a Foucault (y se lo diremos, no solo nosotros sino otros estudiosos de la filosofía) que estamos de acuerdo en desterrar ese sujeto centrado, idealista, constituyente, originario y absoluto. No perdamos más el tiempo con Descartes y Kant. Si es el de la fenomenología, será el de Husserl. Ya no es el del Heidegger de *Ser y tiempo*, libro antropológico, ontología existenciaria. No es el de Sartre: hemos visto en nuestros análisis de *El ser y la nada* que la conciencia no tiene contenidos, que no constituye nada y que se encuentra a sí misma por medio de las objetividades del mundo. Ni hablar de la *Crítica de la razón dialéctica* y las infinitas praxis que operan la síntesis del campo práctico, siempre en destotalización.

Ya hablaremos de todo esto: hay tiempo. Estas son anotaciones parciales. Acaso, lo dije, este libro no tenga una *gran* conclusión porque las conclusiones fueron entregadas a lo largo del mismo. Pero el mismo Foucault dice que si se forman los sujetos de conocimiento se forman los órdenes de verdad. El resto, es lo de siempre. Campos de fuerzas, dominios de verdad, condiciones políticas en las que se forman los sujetos. Este nietzscheísmo de Foucault lo lleva a ese pensamiento estratégico que él maneja muy bien y por medio del cual nos entrega una imagen

de la urdimbre histórica (prefiero la palabra «urdimbre» a «trama»: da la idea de algo más interconectado, mutuamente condicionado, elementos que no son nada en sí mismos sino en relación con otros, temporalidades diferenciadas, discontinuidades y persistencias, discontinuidades y continuidades acotadas, no teleológicas, en la urdimbre están los sujetos, ninguno tiene un lugar privilegiado, todos tienen relación con una praxis de poder a la que sostienen, esas praxis se enfrentan las unas con las otras, se totalizan y se destotalizan, la urdimbre histórica se piensa en la subjetividad de los agentes prácticos que la constituyen y son constituidos por ella, de ese modo evita su ceguera, es acción, fuerza, poder, odio, dominación y es también la acción como praxis, la fuerza como praxis de los distintos poderes, del poder y la resistencia a los poderes, porque el poder es ejercido por hombres y sobre hombres que también tienen poder, un poder que podemos llamar contrapoder o *contraconducta* como, veremos, lo llama el último Foucault) en la cual el poder, las luchas, las fuerzas, el dominio, el odio, la lucha por el saber, las ciencias humanas como armas de dominación, el poder pastoral, el biopoder, *todo esto está muy claro*. Lo que no está claro es cómo nos rebelamos contra todo eso. Foucault, pese a su crispada exhibición de las miríadas históricas, de las multiplicidades, de las diferenciaciones, es un filósofo de lo *uno*. El *uno* de Foucault es el *poder*. Ya lo fundamentaremos mejor. Y no estaremos solos en ello. Jamás un filósofo ha trabajado tan magistralmente las descripciones de las disciplinas de poder y ha carecido tan dramáticamente de un aparato categorial que permitiera atisbar los caminos, las praxis de enfrentamiento. Veremos, de todos modos, las que propone en su última etapa, en los cursos —de formidable erudición— del Collège de France.

«Historia de la sexualidad»

Entramos en uno de los temas que Foucault trató con mayor hondura y brillantez. ¿Se han ocupado los filósofos de la sexualidad? Sin duda. Pero escasamente. Aquí sí debemos, con justicia, denunciar el peso asfixiante del racionalismo en Occidente, lugar en que el sexo ha sido visto como lo *opuesto* de la razón o ha sido sometido a ella. Foucault sin duda tiene un antecedente exquisito en su admirado Bataille y en esa joya que es *El erotismo*. Sus análisis avanzan en un campo minado. Sobre un campo de silencios y condenas. Sobre lo prohibido, lo condenado, lo siempre presente. Estamos, ahora, en 1976 y Michel Foucault publica su primer tomo de su *Historia de la sexualidad*. Publicará los otros dos en 1984 y lo sorprenderá la muerte trabajando en el cuarto. (*Nota*: Incómoda expresión para aplicar a un filósofo: que la muerte lo «sorprenda», digo. Se dice que, desde los griegos, la filosofía es el arte de prepararse para morir. Nadie pareciera dominarlo apropiadamente. Ni siquiera los filósofos. Nadie está preparado para morir. Llama la atención que se diga, incluso popularmente, que la muerte lo «sorprende» a uno. Es conocida esa historia sobre un hombre que se encuentra con la Muerte en A, la Muerte le hace un gesto amenazante y el pobre tipo, aterrorizado, huye a B. Ahí lo encuentra la Muerte y se lo lleva. Es decir, el tipo muere. Y la Muerte piensa: «Me sorprendí esta mañana al encontrar a este hombre en A, pues debía encontrarlo a la noche en B». En suma, el gesto de la Muerte, en A, no era de amenaza sino de asombro. El tipo, creyéndose amenazado, huye a B. Y era en B donde la Muerte debía encontrarlo. Nadie, pues, huye de ella. Si esto es así, ¿por qué habría de «sorprendernos» la muerte? ¿O no la hemos esperado desde el momento en que supimos que, nosotros como todos, moriríamos? Solo restaría decirle: «Al fin llegaste. Llevo una vida esperándote». Sin embargo, no. La muerte es sorpresiva. Siempre nos encuentra arrojados. Siempre estamos ec-sistiendo. O sea, siempre estamos en

viaje hacia algo. La muerte interrumpe ese viaje. Foucault —y aquí quería llegar— está en medio de la escritura del cuarto tomo de su *Historia de la sexualidad* cuando lo «sorprende» la muerte. Tenía 57 años. Era *demasiado* joven. Un filósofo, a esa edad, lo es. Tenía mucho por delante y esperábamos de él ese trabajo. Quizás habría resuelto en esas páginas que jamás escribirá muchas de las cuestiones que —amargamente, con dureza— habremos de cuestionarle. Que otros, también, le han cuestionado. Porque Foucault estaba en medio de un cambio. Y ese cambio iba en la dirección de nuestros cuestionamientos. Revisaba el tema de la subjetividad. Hablaba de «contraconductas» frente al poder. Escribía —y me anticipo citando este texto, pero valga como una señal de lo que viene—: «No sería posible que existiesen las relaciones de poder sin momentos de insubordinación que, por definición, escapan a ellas»[914]. O sea: la insubordinación no está generada por las relaciones de poder —como siempre dijo— sino que escapa «a ellas». Volveremos sobre esto). Nos concentraremos en el primero de esos tomos. De ese tomo haremos la acaso minuciosa exposición de su Tercera Parte: *Scientia sexualis*. Foucault parte de una certeza: cuando se habla demasiado de algo es para ocultarlo.

O es, al menos, una de las formas, singularmente efectiva, de hacerlo. «Al menos hasta Freud, el discurso sobre el sexo —el discurso de científicos y teóricos— no habría cesado de ocultar aquello de lo que hablaba. Se podría tomar a todas esas cosas dichas, precauciones meticulosas y análisis detallados, por otros tantos procedimientos destinados a esquivar la insoportable, la demasiado peligrosa verdad del sexo»[915]. (Mi ejemplar de *Historia de la sexualidad* está totalmente des-paginado, valga la expresión. Los libros que no vienen cosidos no se pueden leer. Hay algo cierto: el libro cosido se entrega al lector. Se abre a él. Se lo puede trabajar, exigir, escribir, tenerle confianza, fe, saberlo fuerte y nuestro. Los que leemos somos una raza en extinción. Esa sospecha o esa certeza nos corroe. Por eso, para el lector

comprometido, el lector que busca un libro para no ser el mismo que era después de leerlo, para ese lector, bien vale la pena un poco de hilo, un poco de amor artesanal, de decencia). A la peligrosidad del sexo se la habla *desde* el «punto de vista purificado y neutro»[916] de la ciencia. Esta ciencia se subordinaba a una moral de lo oculto y del castigo. Condenaba «los hábitos furtivos de los tímidos y las pequeñas manías solitarias»[917]. Es conocida la terrorífica condena —que conlleva el «desenmascaramiento» de esa práctica— sobre el masturbador: habrán de crecerle pelos en la palma de la mano. El mal venéreo se une de inmediato con el tema de la «asepsia». Yo, como tantos otros, era jovencito y en el Colegio —en tercero o cuarto año— se estudiaba una odiosa materia llamada: *Higiene*. «Ha habido», escribe Foucault, «dos grandes procedimientos para reproducir la verdad del seso»[918]. Se dispone a explicitarnos la existencia, diferenciada, de una *ars erótica* y de una *scientia sexualis*. China, Japón, India, Roma, las sociedades árabes «se dotaron de un *ars erotica*»[919]. «En el arte erótico (explica), la verdad es extraída del placer mismo, tomado como práctica y recogido como experiencia»[920]. Es el *placer* el centro de la verdad. El erotismo es un *arte*. La práctica del placer madura como *experiencia* y de esta experiencia surge el conocimiento del placer, no para regimentarlo, sino para conocerlo mejor y buscar su *intensificación*. El placer «debe ser conocido como placer, por lo tanto según su intensidad, su calidad específica, su duración, sus reverberaciones en el cuerpo y en el alma. Más aún: ese saber debe ser revertido sobre la práctica sexual, para trabajarla desde el interior y amplificar sus efectos»[921]. El compromiso de Foucault con esta temática se nota no solo en la profundidad que el texto entrega sino, muy especialmente, en su prosa que, tal vez, sea la mejor que le hemos leído. Los efectos que el *ars erotica* debe producir son «dominio absoluto del cuerpo, goce único, olvido del tiempo y de los límites, elixir de larga vida, exilio de la muerte y de sus amenazas»[922]. Si recordamos la visión nietzscheana y dionisíaca

que entregaba de la historia podremos ligar este olvido del tiempo y, sobre todo, de los límites a ciertos desafíos que encarnaba la *voluntad de verdad*, que no estaba limitada por la finitud del conocimiento sino que perdía todo límite y toda intención de verdad en el sacrificio que hace del sujeto de conocimiento. Esta pérdida de los límites y este sacrificio del sujeto de conocimiento bien podrían formar parte de un *ars erotica*. ¿Una visión dionisíaca de la historia no conlleva un *ars erotica*?

Ars erotica y *scientia sexualis*

Vayamos a la *scientia sexualis*: «Nuestra civilización, a primera vista al menos, no posee ninguna *ars erotica*. Como desquite, es sin duda la única en practicar una *scientia sexualis*. O mejor: en haber desarrollado durante siglos, para decir la verdad del sexo, procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión. Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad»[923]. La gente ha confesado o ha sido obligada a confesar. «El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión (…) Inmensa obra a la cual Occidente sometió a generaciones a fin de producir —mientras que otras formas de trabajo aseguraban la acumulación del capital— la sujeción de los hombres; quiero decir: su constitución como "sujetos" en los dos sentidos de la palabra»[924]. Creo que por primera vez nos encontramos con esta habitual forma en que Foucault instrumenta las acepciones de la palabra «sujeto». Ser sujeto/estar sujeto. Uno es sujeto y está sujetado. Si uno busca los sinónimos de

«sujeto» no deja de sorprenderse: ninguno apunta a la autonomía y a la centralidad que la filosofía idealista le ha adosado. Trabajo bastante con los sinónimos y esta vez algo revelan. Sinónimos de «sujeto»: sumiso, sometido, dominado, dependiente, oprimido, subordinado, supeditado. Pero, por otra parte, se lo entiende también como algo *fijo, estable*. Aquí sus sinónimos cambian: seguro, firme, inconmovible, clavado. De modo que tenemos al «sujeto» en tanto «seguro», «firme» e «inconmovible». Y al «sujeto» en tanto «sumiso», «sometido», «dominado». El juego que hace Foucault es que el sujeto que se cree «inconmovible» es «sometido», «dominado», «oprimido» por el poder. Señalemos el proceso paralelo que establece Foucault entre la acumulación del capital y la sujeción de los sujetos por medio de la *confesión*. «Ahora bien (continúa), la confesión es un ritual (...) que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro, que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar (...) un ritual, finalmente, donde la sola enunciación, independientemente de sus condiciones externas, produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: *lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación*»[925]. Las cursivas son mías. Avanzando en la historia, el Occidente moderno «se dio una *scientia sexualis* (...) ajustando, no sin trabajo, el antiguo procedimiento de la confesión a las reglas del discurso científico. La *scientia sexualis*, desarrollada a partir del siglo XIX, conserva paradójicamente como núcleo el rito singular de la confesión obligatoria y exhaustiva, que en el Occidente cristiano fue la primera técnica para obtener la verdad sobre el sexo»[926]. El proceso que se produce es el del pasaje de la antigua forma de confesar a «los métodos de la escucha clínica»[927].

Aparece, entonces, la «sexualidad». Es el correlato «de esa práctica discursiva lentamente desarrollada que es la *scientia se-*

xualis»[928]. Apropiándose la ciencia de la sexualidad pudo definir lo que ella, por naturaleza, era: «un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboscar y, a la vez, escuchar»[929].

Pero (y aquí llega a su punto más alto el trabajo de Foucault) no puede decirse que Occidente no se haya dado un *ars erotica*. Que no se centra en aumentar el placer ni en mejorarlo, sino en estudiarlo, controlarlo, vigilarlo. Y más aún: se impone la sospecha de que el sexo posee un secreto capital. Esto lo convierte en objeto de un gran recelo: «el punto frágil por el cual nos llegan las amenazas del mal; el fragmento de noche que cada uno lleva en sí. Significación general, secreto universal, causa omnipresente, miedo que no cesa»[930]. Así las cosas, desde el siglo XIX la *scientia sexualis* funciona como una muy especial *ars erotica*. Pese a su positivismo, a su cientificismo atemorizante. «A menudo se dice que no hemos sido capaces de imaginar placeres nuevos. Al menos inventamos un placer diferente: placer por la verdad del placer, placer en saberla, en exponerla, en descubrirla, en fascinarse al verla, al decirla, al cautivar y capturar a los otros con ella, al confiarla secretamente, al desenmascararla con astucia»[931]. Curiosa *ars erotica* la de Occidente: nace de la confesión, que sujeta y reprime, se continúa con la *scientia sexualis*, que analiza, investiga, pone al sexo en el consultorio del médico, del ginecólogo, y, por medio de un positivismo tenaz, maneja una verdad que termina por erotizar, cuyo secreto nadie tiene y todos se dicen entre susurros. Foucault concluye con uno de esos textos verdaderamente conclusivos. Que es el siguiente: «Los libros científicos, escritos y leídos, las consultas y los exámenes, la angustia de responder a las preguntas y las delicias de sentirse interpretado, tantos relatos contados a uno mismo y a los demás, tanta curiosidad, tantas numerosas confidencias cuyo

escándalo sostiene, no sin temblar un poco, el deber de ser veraz, la pululación de fantasías secretas que tan caro cuesta cuchichear a quien sabe oírlas, en una palabra: el formidable "placer del análisis" (en el sentido más amplio de la palabra), que desde hace varios siglos el Occidente ha fomentado sabiamente, *todo ello forma los fragmentos errantes de un arte erótica que, en sordina, trasmiten la confesión y la ciencia del sexo*»[932].

Desde el poder pastoral del cura medieval hasta la apodicticidad del diagnóstico médico moderno. Un arte erótica que se basa en el control, la vigilancia, en suma: en la castración del verdadero goce. ¿Cuál sería el *verdadero* goce? Uno que se diera al margen del poder. Sigamos con un texto que nos permitirá una síntesis de lo hecho y abrirá los caminos de un ir más allá. Escribe Rubén H. Ríos: «En cuanto está en juego la salvación de cada individuo, el poder pastoral cristiano comprende una serie de técnicas y procedimientos de producción de la verdad, en especial relacionados con el interior más íntimo y secreto del sujeto, el examen de conciencia y la confesión son los mecanismos a través de los cuales el pastor obtiene la verdad subjetiva de cada uno de los miembros de su rebaño»[933]. El sujeto es una obsesión en Foucault. Hasta podríamos decir que es un filósofo del sujeto. No de su centralidad sino, precisamente, de su descentramiento. Sin embargo, y he aquí lo paradojal, expresa una centralidad irrecusable en su filosofía. En cuanto al poder pastoral no solo es posible vivirlo hoy (cualquiera puede hacer la experiencia de ir y confesarse con el cura de la parroquia), sino que ha sido explotado en cientos y cientos de películas hasta volverse un lugar común. Hay un film de Hitchcock —*Mi secreto me condena*— en que un asesino le confiesa su crimen a un cura, que es Montgomery Clift. ¿Qué debe hacer el cura? ¿Guardar el secreto de confesión o denunciar al asesino? Acá el problema se vuelve sobre el cura. La confesión del asesino lo ha *sujetado* a su problema. Lo ha hecho cómplice de su crimen. El poder pastoral podría ejercerse al precio de negar su mecanismo esencial: el secreto de

confesión. El poder pastoral entra en conflicto con el otro poder, el del Estado. ¿Colabora con él o le retacea la información? El asesino ha introducido una cuña entre dos poderes que funcionan complementándose. De todas formas, lo habitual que vemos en el cine del poder de la confesión es la dependencia del confesante. «Te escucho, hijo», es la frase del cura. Es la frase-apertura para que el pecador abra su subjetividad y se la entregue al pastor. Además los pecados que el pecador confiesa son los pecados que el poder pastoral le ha inculcado como pecados. ¿Quién inventó los pecados? No los pecadores. A ellos se les ha dicho desde niños cuáles son los pecados. Y tanta pasión y oscura curiosidad le han despertado sobre ellos que acaban por cometerlos. Luego, se arrodillan ante el poder pastoral y los confiesan. Así, el poder pastoral atrapa sus almas: los *sujeta*. «En la historia de la sexualidad que proyectaba Foucault [Foucault, lo hemos dicho, no pudo terminar esta obra], el cristianismo más que reprimir el deseo sexual —la concupiscencia— lo usa para controlar la subjetividad por medio de ella misma al hacer del cuerpo el índice de la caída en el pecado de la carne (...) Para Foucault, todas las mediaciones de sumisión terminan en el sujeto obediente como última (y única, en rigor) eficacia del poder»[934].

El sujeto obediente. Estamos a las puertas de los planteos que hará «el último Foucault» para restarle obediencia al sujeto y enfrentarlo al poder. Tarea que ya está presente —decidiremos con qué grado de intensidad y efectividad— en su trabajo sobre la sexualidad. «Para Foucault (escribe Ríos), homosexual él mismo, ya no se trata de liberar el deseo sexual del cerrojo de la represión y las prohibiciones, sino de inventar modalidades de placer, de relaciones eróticas, de amistades amorosas, de vínculos polimorfos (como el niño freudiano) entre los cuerpos y las cosas, por fuera de las coordenadas de la sexualidad»[935]. Un proyecto que —enfrentado a la *scientia sexualis* omnipresente del poder— busque inventar «modalidades de placer», busque en-

contrar su regocijo «fuera de las coordenadas de la sexualidad», estaría en busca de una auténtica *ars erotica* para la atormentada sexualidad de Occidente. ¿Será así? ¿Nos llevará Foucault a una resistencia tan honda ante el poder?

Seguiremos con él. Hay mucho todavía: sexualidad, resistencia, racismo, contraconducta, sujeto y subjetividad. Y por último haremos fuego sobre su compleja, exhaustiva episteme. Con todo respeto. O, tal vez, no tanto.

Clase 41

El último Foucault

Un proyecto incompleto: Foucault planeaba escribir seis tomos de su *Historia de la sexualidad* y solo escribió tres. Algún sabio zen de esos que parodiaba el querido Negro Fontanarrosa diría: «No planees proyectos ambiciosos. Puedes morir mientras los haces». Le ocurrió a Foucault. Ya hablamos de su muerte prematura y seguramente volveremos a tomar el tema. De todos modos, los tres tomos que deja de la *Historia de la sexualidad* son altamente valiosos y nos entregan a la cuestión que venimos rastreando: la del poder y la resistencia al poder. Vimos que Foucault busca inventar «modalidades de placer» fuera de las «modalidades» impuestas por la *scientia sexualis*. Detectamos aquí un movimiento diferenciado del poder. Me atrevería a decir: enfrentado a él. ¿Ha llegado más hondo en esto? Sigamos con el texto de Ríos: «En la historia de la sexualidad que proyectaba Foucault, el cristianismo, más que reprimir el deseo sexual —la concupiscencia—, lo usa para controlar la subjetividad por medio de ella misma al hacer del cuerpo el índice de la caída en el pecado de la carne»[936]. El cuerpo como pecado (caída de la carne) y el «alma» como herramienta para la confesión y entrega de la subjetividad al poder pastoral. Esta represión y prohibición del sexo, en el régimen pastoral cristiano, tiene, de no cumplirse, un castigo absoluto: se pierde la salvación del alma. Los placeres del cuerpo, en tanto el pecador ceda a ellos, llevarán a la pérdida del alma, pues no estarán en el Reino del Señor sino aquellos que han sido puros en el breve tránsito del hombre por la tierra, que es «valle de lágrimas» y no territorio del pecado.

«Desde el cristianismo en adelante, la sexualidad se presenta a Foucault aprehendida como objeto de vigilancia, de interrogación, de dominio, de confesión»[937].

Rozitchner: la madre sensible y la madre abstracta

Alguien —que no necesita tomar como punto de partida a Foucault ni a nadie porque piensa a partir de sí— se referirá poderosamente a estas cuestiones: «Los judíos, entonces (escribe León Rozitchner), circuncidan el pene, para insertar allí un límite: la ley que prohíbe tomar como objeto sexual a la madre, y amenaza con castrar al hijo-hombre que permanezca en ella sin separarse. Con los cristianos, en cambio, aparece la castración en un órgano diferente: hay que circuncidar el corazón para que la ley aparezca como interna y penetre hasta lo más profundo de uno mismo»[938]. Esta ley que, circuncidado el corazón, aparece como interna y penetra hasta lo más profundo de la subjetividad, es la que, en Foucault, permite al poder pastoral cuestionarle al pecador terreno si ha sido fiel a ella. (En Rozitchner existe un enorme desarrollo en torno al tema de la madre que Foucault no contempla). Sigue Rozitchner: «La ley cristiana ataca el lugar donde reside la madre misma en nuestro cuerpo y la destruye como madre sensible»[939]. Esta madre «sensible» es la que llevábamos en el «corazón», la que ha sido circuncidada del mismo para poner a la ley en lugar de ella. ¿Qué pone el cristianismo, en lugar de «la madre sensible», en el corazón de los hombres? La madre aparecerá «afuera, fría y de piedra, represora asexuada, como madre Virgen institucionalizada en el cuerpo místico de la Iglesia. La nueva ley cristiana solo autoriza a que quede la

Madre depurada, la Madre casta, abstracta y descarnada, no la madre sentida y cobijante de la simbiosis cálida primera. La Ecclesia, no la Madona. Solo así la ley podrá aparecer también como pura, como si existiera *antes* que ella nos hiciera existir como hijos suyos»[940]. Se oponen, así, dos madres: una es mujer, la otra Virgen. Para aumentar la castidad, la depuración de la Virgen, no habrá que hacerla *mujer*. Mujer será la otra, la que fornicó, la sensible, la que no se nos permitió llevar en el corazón. «Y la mujer es reina, del reino de la lujuria y de la ciénaga, de las tinieblas gozosas y devoradoras»[941]. Esta mujer esencial, esta mujer-madre que nos engendró, lo tuvo que hacer por medio de la fornicación. Hombre de la Ecclesia, Agustín vive atormentado por este origen. «Porque si *he sido concebido en la iniquidad* y en los pecados me alimentó mi madre en el vientre, ¿en dónde, te lo suplico,

Dios mío, en dónde, Señor, yo, siervo tuyo, en dónde o cuándo he sido inocente?»[942] Agustín, incapaz de comprender cómo uno (él) puede ser *inocente* si ha sido engendrado en la *iniquidad*, decide evitar la cuestión, elidirla. «Pues bien, ya *paso por alto aquel tiempo: ¿para qué ocuparme de aquello de lo que no conservo vestigio alguno?*»[943] Escribe Rozitchner: «Pero la impronta sensible que dejó la experiencia de su residencia en el cuenco materno, y el saber de la fornicación necesaria que su propia madre pura y pía tuvo que vivir para engendrarlo, es negada por razones morales, le avergüenza, y por eso decide ignorar esa experiencia crucial, que tanto lo conmueve y lo condena: no dejó vestigio alguno»[944]. Esa madre que nos dio residencia en su cuenco, «la madre sensible y cobijante de la simbiosis cálida primera», tiene que morir para que la Ecclesia edifique su poder terrenal. Esa Virgen fría, de piedra, represora y asexuada, tendrá, entre nosotros, una de sus más monstruosas funciones: será la madre Virgen, santa generala de las fuerzas armadas. Escribe León: «Hay que tener presente que la imagen del crucificado fue primero la aterro-rizadora amenaza de la dominación ro-

mana en cada sujeto vivo. A esa imagen se le agrega ahora, en nosotros, la del desaparecido, encapuchado, torturado y asesinado por nuestros militares, héroes convocados otra vez por la figura de la madre Virgen, santa generala de las fuerzas armadas, apoyados por la Iglesia que, coherentemente, santificó la tortura nueva sobre el fondo de la tortura antigua»[945]. Quiero señalar algo que es fundamental en el pensamiento de Rozitchner. Cuando dice que a la imagen del crucificado se agrega ahora, *en nosotros*, la del torturado, cuando en lugar de *entre nosotros*, escribe, con cuidada precisión, *en nosotros*, lo hace para señalar la penetración del *terror* en nuestras conciencias. La tortura del crucificado funciona como *amenaza*, como castigo que el poder, siempre que haga falta, aplicará a quienes desafíen sus reglas. Se trata, así, de mantener vivo el terror y el modo más eficaz de hacerlo es mantenerlo vivo en la interioridad, en la subjetividad por medio de la visión permanente de la carne lacerada[946].

La *scientia sexualis* como ciencia del sujeto

Seguimos con Foucault. Algo debiera haber resultado de una manera que no resultó: produjo un hecho paradójico. ¿No debería el saber científico sobre el sexo haber eliminado el ritual de la confesión? La confesión (con todas sus ominosas características de entrega del sujeto-confesante a la autoridad que escucha y finalmente dictaminará, es decir, ese poder que se arrogaba el poder eclesiástico) no desaparece sino que se adapta a las reglas del poder científico. «La adecuación (escribe Ríos) entre confesión sexual y cientificidad se llevaría a cabo por una codificación clínica del discurso de los placeres, un postulado de causalidad

general, un principio de latencia intrínseca de la sexualidad, un método de interpretación y una medicalización»[947]. Se produce una *medicalización del sexo*. Ya el sexo no tiene que ver (o no tiene centralmente que ver) con la moral o con los fastos de la transgresión. Estos elementos han sido *desplazados*. Ahora el sexo pertenece a «un orden científico que se ocupa de sus patologías, y el cual necesita de la confesión sexual tanto para el diagnóstico como para el tratamiento y la curación»[948]. La *scientia sexualis* adopta la forma de una *ciencia del sujeto*. Sabe de él lo que este no sabe de sí. La verdad del sexo (y con esta verdad la verdad del sujeto) reposa ahora en manos del especialista clínico, en manos del sujeto que maneja el conocimiento exhaustivo de la *scientia sexualis*. El sexo se transforma en la esencia del sujeto: hay que capturar-atrapar-dominar esa esencia para saber la verdad del sujeto. Hay (esto es importante) una gradación descendente de este poder: «El poder (escribe Ríos) iría de arriba hacia abajo, de lo más alto a lo más bajo, del Estado a la familia, de los engranajes de dominación social a la organización subjetiva de cada individuo, transportando y reproduciendo la ley, la prohibición y la censura sobre el sexo según un despliegue general y masivo, homogéneo y constante»[949].

Pero este saber sobre el sexo, esta *scientia sexualis*, es parte de un dispositivo de poder inmanente a la sociedad. El sexo circula como un elemento medular de un campo atravesado por fuerzas que se oponen. Llegamos —ya hemos llegado en otros análisis a esta visión nitzscheana que Foucault tiene del cuerpo social. Se trataría de un *pensamiento estratégico sin sujeto*. Armen ustedes un campo de fuerzas, opónganlas, enfréntenlas, que choquen, que se odien, que se diferencien con violencia.

En medio de ese vértigo de fuerzas, o detrás de él, o trascendente a él, *no hay nada*. No hay dioses ni hombres. Solo poderes que luchan en campos estructurados por relaciones de fuerza. «La soberanía del Estado, el derecho, la dominación de un grupo social sobre otro, serían los extremos terminales de un conjunto

inmanente y dinámico de luchas y conflictos de relaciones de fuerza móviles que se transforman, se apoyan, se repelen, se invierten mutuamente, hasta formar nudos estratégicos o estados de poder siempre inestables y precarios»[950]. Foucault diría que no cayéramos en la tentación de entender esto como el antagonismo dialéctico de los contrarios. No hay dialéctica porque el conflicto no forma parte de *una* trama ideológica que se superará en una síntesis totalizadora. No hay síntesis totalizadoras. No hay totalización. (*Nota*: No creo que sea así. Foucault lo desearía, pero sus fuerzas para ser *fuerzas*, para enfrentarse tienen que constituirse en eso que Ríos llama, cautelosamente, «nudos estratégicos» o «estados de poder». Si a esta altura Foucault cree que va a huir de la totalización huyendo del teleologismo hegeliano-marxista o del *aufhebung* hegeliano, se equivoca. De eso Sartre huyó antes que él. Y la *Dialéctica negativa* de Adorno está en esa línea. Aun sus nietzscheanas «relaciones de fuerza» tienen que acceder a momentos de síntesis, de agrupamientos, de totalizaciones parciales. Y eso es la historia, guste o no).

Un pensamiento estratégico sin sujeto

Esta concepción de la sociedad como fuerzas que pugnan por vencer las unas a las otras, someterlas, lleva a la visualización de una sociedad en guerra, de un campo de enfrentamientos constantes que más se parece a una batalla incesante que a ninguna otra cosa. Y es que, en rigor, no se parece a ninguna otra cosa. Solo a Nietzsche. Pero —me atrevería a decir— Foucault intensifica el enfrentamiento de los poderes de un modo más radical que Nietzsche, acaso por ser un pensador más sistemático y, sin duda, más obsesivo en este tema. Uno, en medio de su lectura,

no puede sino sentir hasta qué punto ha sentido este hombre, Foucault-hombre, Foucault-filósofo, Foucault-renuente estructuralista, Foucault-sorprendido posestructuralista, Foucault-sorprendido e incómodo posmoderno, la *presencia* del poder. Toda su obra es una danza alocada en torno al poder y una penetración entre brillante, lúcida y dionisíaca en sus entrañas. Podría uno sugerir que acaso su homosexualidad le ha hecho padecer el *apartamiento* cruel que el poder tiene siempre con el diferente. Con el que *no es* lo que el poder dice debe ser un hombre.

Detengámonos brevemente sobre el tema: Foucault-homosexual. En 1982, dos años antes de su muerte, poco antes de la publicación del segundo tomo de *Historia de la sexualidad*, la revista canadiense *Body Politic* lo interroga sobre el movimiento gay: «Foucault insiste en que aquello que le conviene a la "liberación" homosexual es un arte de vivir —según el modelo de las tecnologías de subjetivación paganas que se hallaba investigando— y no una ciencia científica o seudocientífica sobre la sexualidad»[951]. He aquí una propuesta de rebelión al poder. No digo que acaso en esta zona —en una temática que debió dolerle, que lo habrá hecho sufrir— donde debía surgir el proyecto de una práctica diferenciada fuertemente de la del poder, pero no debiera sorprendernos que fuera así. Foucault propone —a partir de la práctica homosexual— dos posibilidades no solo distintas, sino opuestas. O la homosexualidad es «un arte de vivir». O se somete a la *scientia sexualis*. A esa ciencia que les dice a los hombres qué es y qué debe ser la sexualidad. La propuesta es tan rica y atrayente que vale para los heterosexuales. También el he-tero debiera hacer de su condición «un arte de vivir» y abominar de la *seudociencia* de la sexualidad, que es basura opresiva del poder. «El movimiento gay, en opinión de Foucault, debería no solo defenderse sino afirmar a partir de su elección sexual una nueva cultura y, por lo tanto, nuevas relaciones amorosas y eróticas»[952]. ¿Una nueva cultura? ¿Cómo se hace esto sin rebelarse al poder? ¿Quiénes encarnarán esa nueva cultura? Foucault se la

propone a la cultura gay. ¿Qué es la cultura gay? ¿Un dispositivo más en el campo estratégico de la guerra o una serie de individuos marginados por el poder que encuentran, en ellos mismos, en su *libre subjetividad*, en su condición de sujetos libres (libres frente al poder y libres de lo que el poder quiso hacer de ellos: degenerados, *freaks*, enfermos o dulces personas aceptadas por las bondades del multiculturalismo), la posibilidad de un nuevo arte de vivir, de crear otra cultura, de escupir sobre la *scientia sexualis* de la burguesía capitalista?

Volvemos al tema del poder estratégico sin sujeto. Sigamos citando a Ríos que de esto sabe mucho: «El poder (…) proviene de todas partes, puesto que la batalla se libra por doquier. La política, sin embargo, no se reduce (invirtiendo la fórmula de Clausewitz) exactamente a la continuación de la guerra por otros medios. Sostiene Foucault que esta o aquella son estrategias diferentes de relaciones de fuerzas, aunque una puede tornarse la otra sin jamás agotar la totalidad de los múltiples juegos de fuerza; el poder circula por innumerables puntos de un campo social de inmanencia»[953]. A veces (sobre todo si se releen, junto con la lectura de Foucault, los textos que dediqué a la *Crítica de la razón dialéctica*) pareciera estar uno leyendo a Sartre pero a un Sartre al cual le hubieran extirpado el sujeto, la praxis del agente histórico. Aquí no hay agente histórico. Volveremos fuertemente (al final de este trabajo) sobre este tema en Foucault. Pero su análisis de la sociedad como campo estratégico de fuerzas que vienen de todas partes, de arriba y de abajo, y también en cortes transversales, es altamente atendible, valioso. Es cierto que puede decirse, y será dicho, que detrás de cada una de esas fuerzas del campo estratégico Foucault da otra vez vida a la voluntad de poder nietzscheana. Ríos busca por otro lado: «La elección foucaultiana del modelo estratégico —el de la guerra y la batalla— en su analítica del poder obedece, en realidad, a una razón histórica; en Occidente, poco a poco, las categorías de la estrategia habrían entrado en la esfera del poder político». Algo que no

hay por qué negar, sino todo lo contrario. Mi pregunta central permanece: «el modelo estratégico de la guerra y la batalla» obedece, sin duda, a la voluntad de poder. ¿Qué es la voluntad de poder? ¿La fuerza de la vida, el *pathos* del devenir? ¿Quiénes sino los sujetos, los hombres, los hombres crueles, los despiadados, los generosos, los valientes y los cobardes, los timoratos y los alucinados, los cabos pintores y los campesinos rústicos que sueñan con purgas sangrientas, quiénes sino *todos ellos* pueden darle, no fundamento, sino carnadura al pensamiento estratégico? La misma frase, *pensamiento estratégico*, se denuncia a sí misma. Si hay un *pensamiento estratégico* significa que la estrategia se piensa. ¿Quién la piensa? ¿La voluntad de poder? ¿*Piensa la voluntad de poder*? ¿O *solo quiere más poder para conservar el que ya tiene*? La voluntad de poder es fuerza, conquista, sometimiento y poder. Pero la estrategia es el arte de entregarle objetivos a la voluntad de poder. La voluntad de poder es pura voluntad y pura potencia. Pero la vida es ciega.

Y el exceso de vida, más. Nietzsche sacó al sujeto y puso la voluntad de poder. Foucault sacó al sujeto y puso la sociedad de la microfísica de los poderes. A los dos les falta lo que vinieron a matar: el sujeto.

Vayamos al tema decisivo de la *resistencia* al poder. A este poder que aparece por todas partes, ¿es posible oponerle alguna resistencia? Mal punto de partida sería que buscáramos un poder por un lado y una resistencia por otro. El poder tiene una *naturaleza relacional*. Esta naturaleza, ¿qué relaciona? Relaciona al poder con la resistencia al poder. De este modo, «necesariamente por todas partes habría focos que resisten a él, miríadas de puntos de resistencia que recorren toda la red estratégica del poder y que, como su doble opuesto en perpetua tensión y enemistad, lo hacen existir. A veces ocurre, en el juego de relaciones de fuerzas, que se corona una línea de resistencia, pero regularmente estos puntos distribuidos irregularmente (posibles o necesarios, solitarios o salvajes, violentos o pacíficos) en la confor-

mación del poder son fluidos y erráticos, destellos más o menos fugaces que fragmentan a la sociedad y a los sujetos (incluso, en sí mismos) en zonas irreconciliables y particiones irreductiblemente enfrentadas»[954].

Sexo-burguesía: una relación no pensada por Marx. No solo económica y políticamente se despliega la dominación capitalista-burguesa. Intervienen el sexo, los cuerpos. La burguesía es la clase sexuada. Ha instituido el consultorio del médico, figura burguesa por excelencia, hija de la Universidad, del saber consagrado. Desde ese saber se impone la disciplina del sexo. Esta disciplina es la que hemos visto consolidarse en ciencia, en racionalidad, en un irrebatible saber del sexo que pertenece a una clase, que la identifica y la superpone, en tanto poder-sexuado, sobre las otras. «Para la analítica foucaultiana (escribe Ríos), antes que un medio de dominación económica y política, el establecimiento del dispositivo de sexualidad revelaría la autoafirmación de una clase, la auto-producción de un cuerpo diferencial, una autosexualización, la autogeneración de un cuerpo de clase; del mismo modo que la nobleza se da la "sangre" para distinguirse corporalmente, la burguesía se adjudica el "sexo" como singularización por medio de prescripciones médicas, biológicas y eugenésicas que tienen por centro el sistema herencia-perversión»[955]. El sistema herencia-perversión es el que lleva a los confesantes del nuevo poder al consultorio del médico, espacio de la nueva confesión. «La burguesía del siglo XVIII se afirmaría a sí misma, y con ello a todo su proyecto económico y político, lo que explica en gran parte su hegemonía, no solo por ideología o conciencia de clase, sino "físicamente" al autoproducirse y autovalorarse como cuerpo sexual conforme a un modelo de salud y fuerza, a una *scientia sexuales*»[956].

Hacia el último Foucault

Queda tratada por ahora esta fase de la investigación-Foucault. Volveremos más adelante sobre las cuestiones de poder relacionadas con el sexo y las posibles resistencias a la *scientia sexualis* por medio de la *ars erotica*. Es hora de entrar en eso que da en llamarse «el último Foucault», el menos conocido y el que expresa cambios que, con frecuencia, nos resultarán inesperados.

Las clases en el Collège de France han sido editadas bajo la supervisión de François Ewald y Alessandro Fontana, ese conocedor y comentador riguroso de la obra de Foucault. Tomaremos en cuenta las anotaciones de Fontana por considerarlas de alta fidelidad con el pensamiento de aquel y por presentar algunos de sus comentarios una luz no frecuente en la figura tradicional del «comentador» de la obra de los grandes maestros, siempre sumisos a la letra estricta de los textos y sin vuelo propio, lo cual, cuando el comentador es un erudito como Alessandro Fontana se agradece.

«Michel Foucault (escribe Fontana) dictó sus clases en el Collège de France desde enero de 1971 hasta su muerte, en junio de 1984, con la excepción de 1977, cuando disfrutó de un año sabático. El nombre de su cátedra era "Historia de los sistemas de pensamiento"»[957]. Foucault dicta su lección inaugural el 2 de diciembre de 1970. Es, todavía, el «primer Foucault». Los cursos se dan los miércoles, «desde principios de enero hasta fines de marzo»[958]. Acuden estudiantes, docentes, investigadores «y simples curiosos, muchos de ellos extranjeros»[959]. «Cuando Foucault entra en el anfiteatro, rápido, precipitado, como alguien que fuera a arrojarse al agua, pasa por encima de algunos cuerpos para llegar a su silla, aparta los grabadores para colocar sus papeles, se saca la chaqueta, enciende una lámpara y arranca, a cien por hora»[960]. Tiene una multitud (lo es, al menos, en filosofía) frente a él: en el auditorio del Collège, que llega a una

capacidad de trescientas personas sentadas, se amontonan cuatrocientos cincuenta, a veces quinientas. Foucault habría preferido un auditorio más escueto y un trabajo más personalizado, pero las cosas se presentan así, masivas. Él es quien es y mucha gente quiere escucharlo. Ewald y Fontana, con sentido del humor, han conservado la frescura con que algunas clases terminan y eso nos permite leer cosas como las que siguen: «Bueno, sea como fuere, daré esa clase el miércoles. Como de todas maneras nadie está obligado a venir, hagan lo que quieran…»[961]. «Listo, hemos terminado con el pastorado»[962]. O también: «¿Se quedan en París para las Pascuas?» Si se quedan, él dará su clase. (Creo eme esta es de *La hermenéutica del sujeto*). Los alumnos hacen pocas preguntas y, no bien termina la clase, se arrojan sobre el escritorio de Foucault, no en busca de su erudición, sino en busca de sus grabadores. Foucault se retira tan rápido como llegó.

Se producen cambios ante la obra anterior, la publicada. Las clases del Collège de France no son una duplicación —con palabras nuevas o no— de los libros conocidos. «Tienen su propio estatus. Suponen un régimen discursivo específico en el conjunto de los *actos filosóficos* efectuados por Michel Foucault. En ellos, este despliega muy en particular el programa de una genealogía de las relaciones de saber/poder en función de la cual (…) pensará su trabajo, en oposición a las formas de una arqueología de las formas discursivas hasta entonces predominante»[963].

Voy a centrarme en el curso de 1977/1978: *Seguridad, territorio, población*, recién editado entre nosotros. Buscaremos conceptos nuevos, diferenciados y prácticas de resistencia al poder pastoral que presentan una mayor radicalidad y la formación de un concepto nuevo: el de *contraconducta* Veremos también las, para mí, fascinantes, complejas relaciones con la revolución iraní y el pensamiento de una praxis revolucionaria concreta Nos encontraremos con pasajes inesperados. Por ejemplo: «Si es

cierto que el pastorado es un tipo de poder muy específico que se asigna como objeto la conducta de los hombres (...) creo que de manera correlativa aparecieron movimientos tan específicos como el poder pastoral, movimientos pacíficos que eran resistencias, insumisiones, algo que podríamos llamar rebeliones específicas de conducta, conservando toda la ambigüedad de la palabra "conducta" (...) Y son además movimientos que procuran —eventualmente, en todo caso— escapar a la conducta de los otros y definir para cada uno la manera de conducirse. *En otras palabras yo querría saber si a la singularidad histórica del pastorado no correspondió la especificidad de rechazos, rebeliones, resistencias de conductas*»[964].

Se sabe lo que estoy buscando en Foucault. Una expresión clara de la rebelión al poder. Si hasta ahora todo ha sido la omnipresencia sofocante de este (apenas aliviada por una fórmula, que nunca explícito, acerca de la resistencia al poder que el mismo poder implica) quisiéramos ver si este «último Foucault», luego de los análisis brillantes de la locura, las prisiones y la sexualidad —hechos, no olvidar, en el marco de una crítica al sujeto de la modernidad de clara raigambre heideggeriana y sospechada por su origen oscuro en las entrañas del nacionalsocialismo— nos entrega una subjetivación que conduzca a una praxis resistente, a un acto de libertad contra el poder, a una autonomía insumisa del sujeto o, para usar su terminología, a una *contraconducta*. Hacia esta tarea vamos.

Donde hay poder hay resistencia

En su clase del 1.º de marzo (1978) Foucault se pregunta «si a la singularidad histórica del pastorado no correspondió la espe-

cificidad de rechazos, rebeliones, resistencias de conducta»[965]. Esta pregunta pareciera encuadrada dentro de una de sus fórmulas centrales: «Donde hay poder hay resistencia». Y, en efecto, lo está. Foucault ya ha planteado que la resistencia al poder no tiene una relación de exterioridad con el poder, no se ubica jamás en esa perspectiva. Es la contracara del poder. Es el «otro término». Es decir, no es la «contracara», no es el «otro término», pero no es «exterior». Se dirá: si se piensan estas relaciones foucaultianas desde esquemas dialécticos no se las podrá entender. Al revés, es desde esquemas dialécticos que se entienden. En la dialéctica todo es inmanente. Todas las categorías guardan una relación de interioridad. Pero, vayamos a otra cara de la cuestión. ¿El poder destila la resistencia? ¿La genera? ¿O la resistencia genera al poder? ¿O se trata de un mismo surgimiento? Seguramente se trata de esto, de un mismo surgimiento. ¿Qué clase de relación es entonces la relación poder-resistencia o resistencia-poder? ¿Estamos interpretando bien? Al cabo, la fórmula foucaultiana dice: *donde hay poder, hay resistencia*. Lo primero, en esa formulación, es el poder. El poder, entonces, generaría su propia resistencia no bien se instala en tanto poder. «En 1978 (escriben Ewald y Fontana en nota al pie: todos sus textos son notas al pie), la noción de resistencia está en el centro de la concepción foucaultiana de la política. En efecto, en una serie de hojas manuscritas sobre la gubernamentabilidad, insertas entre dos clases del curso, Foucault escribe: "El análisis de la gubernamentabilidad (...) implica que 'todo es político' (...) La política no es nada más y nada menos que lo que nace con la resistencia a la gubernamentabilidad, el primer levantamiento, el primer enfrentamiento"»[966]. Esto apunta a la idea de «contraconducta» (que veremos en seguida). Pero la frase «todo es político» no la debemos perder de vista. En *Envido* teníamos una frase similar: *todo lo que no es química es política*. Y si unimos «todo es político» con el concepto de «contraconducta», ¿nos acercamos a la frase setentista de Horacio González, «el hombre

es el centro de la política»? ¿Nos acercamos o queremos acercarnos? Serenidad aquí, cautela: no traicionar el pensamiento de Foucault. Se trata, digamos por ahora esto, del análisis de las «prácticas de subjetivización». Ya lo diremos con mayor ajuste. Sigamos.

Entremos en un pasaje decisivo del texto: Foucault, en él, hace nacer el concepto de *contraconducta*. Dice (porque, aquí, no escribe, dice): «Abandonemos entonces este término [se refiere al de *disidencia*]; les propondré otro, sin duda mal construido, el de "contraconducta", contraconducta en el sentido de *lucha contra los procedimientos puestos en práctica para conducir a los otros*»[967]. La contraconducta es «lucha». Se lucha «contra». Se lucha contra «procedimientos». Procedimientos practicados por otros para conducir a los otros. Hay dos «otros» enfrentados. Los que quieren conducir a los otros. Los que no quieren ser conducidos por los otros. Los «otros» que no quieren ser conducidos por los «otros» elaboran «contraconductas». ¿Por qué son «contraconductas» las «contraconductas»? Porque son conductas contra las conductas de otros. Aquí tendríamos una *anterioridad* del poder. El poder es la *conducta*, la resistencia al poder es la *contraconducta*. Una contraconducta es una conducta que reacciona, resistiéndose, contra otra. Podría tratarse de una prelación lógica. No sé: si uno incorpora el concepto de «contraconducta» (acaso Foucault se refería a esto cuando dijo que estaba mal construido) tiene que aceptar que el poder, en tanto conducta determinante de la contraconducta, está *antes*.

El ascetismo como contraconducta

Empieza Foucault a enunciar y describir una serie de contraconductas. La primera: el ascetismo. (Nietzsche, aquí, se revuelve en la tumba). Foucault dice: «Ustedes me dirán que es un poco paradójico, sin duda, presentar el ascetismo como contraconducta, cuando la costumbre es, antes bien, hacer de este una religión de la ascesis en oposición a las religiones antiguas»[968]. Muchos alumnos, si no dijeron ¡sí!, habrán pensado: «En efecto». Foucault, convengamos, es un pensador que suele sorprender. Pero su explicación no le falta, la tiene. La saca de esa erudición enorme que despliega en sus cursos. Nosotros, los subfilósofos de la periferia, no podemos acceder a esa erudición. Tenemos que hacer demasiadas cosas para vivir y alimentarnos a nosotros y a los nuestros. Foucault, en tanto pensador del Primer Mundo (y de un país que cuida y vende muy bien su cultura: la cultura francesa es, para Francia, un valor de cambio y un importante ingreso de divisas), estaría sostenido económicamente o por el Collège de France o por instituciones privadas o por el Estado francés para que dedicara *todo* su tiempo a sus investigaciones. La vida académica del Primer Mundo ha avanzado mucho en esto y, sobre todo, con el aporte de la poderosa academia anglosajona. Los filósofos del posestructuralismo fueron más que amablemente recibidos por esa academia. Pensemos (vayamos pensando) si esto no erosiona el pensamiento libre, si no lima o atempera o ahoga en seguridad o en confort a los que debieran hacer de la filosofía una contraconducta. Una práctica contra lo establecido. Bien, no se trata de ofender a Foucault. Acaso solo hemos dado libertad a nuestro hosco resentimiento latinoamericano.

De su erudición, decía, extrae Foucault la fundamentación del ascetismo como contraconducta. Evito sus disquisiciones sobre «los excesos del monacato, de la anacoresis egipcia o siria»[969]. Pero dice: «¿Qué había en el ascetismo que era incompatible con la obediencia, o qué había en esta que era esencialmente antiascético? Creo que la ascesis, en primer lugar, es un ejercicio de sí

sobre sí, una suerte de cuerpo a cuerpo que el individuo libra consigo mismo y en el cual la autoridad de otro, la presencia, la mirada de otro son, si no imposibles, al menos no necesarias»[970]. Si la autoridad del otro es la autoridad del poder, su presencia o su mirada, el ascetismo, en tanto consideramos a esta práctica una práctica secreta, lleva a una individuación que se transforma en contraconducta. Un «ejercicio de sí sobre sí» es —y raramente pueda ser otra cosa— un proceso íntimo y, al serlo, es un proceso de individuación que lleva necesariamente —palabra antipática— a uno de subjetivación, aunque Foucault no lo dice *aquí*. Pero toda contraconducta implica eso: un proceso de subjetivación. Lo iremos viendo. También habrá que ver en qué medida la subjetivación se relaciona o no con el sujeto. Y si lo hace, cómo.

No voy a entrar en otras contraconductas que analiza Foucault. Todas mantienen el esquema de enfrentar a la autoridad, la mirada del otro. Ese otro es el poder. Es la conducta del poder. Contra esa conducta reacciona la contraconducta. Dejamos esto establecido.

Vemos, aquí, que Michel Foucault está ocupando un espacio tal vez impensado o sorpresivo en estas reflexiones. Resulta claro que Sartre (esa claridad, además, está formulada en palabras por medio de las que lo he considerado mi maestro) debió apropiarse de una dilatación mayor de páginas. Ignoro si las páginas se dilatan. Pero convengamos en que quiero decir: extensión. No siempre uno le dedica más a su maestro que a los enemigos de su maestro. Y Foucault es *el* enemigo de Sartre. Aparece para quitarle el trono de estrella de la filosofía francesa. Lo que logra con un solo libro: *Las palabras y las cosas*. Luego, lejos de pensar con él o de establecer con él una linealidad, presenta una ruptura total. Si Sartre era el filósofo del «hombre», el primer paso de Foucault es matarlo. Matar al hombre es matar a Sartre: su filosofía se sostenía en el humanismo. A partir de este momento aparece la *fascinación-Foucault*. A qué llamo así: al problema y

aun al misterio Foucault. Muerto el hombre (seamos claros: el hombre en tanto sujeto de la «representación», en tanto sujeto constituyente de la realidad), Foucault se consagra al exhaustivo, integral análisis de eso que somete al hombre: el *poder*. (Entre tanto, esto es obvio, se distancia obsesivamente también de la fenomenología y el marxismo. Las dos filosofías que, por otra parte, Sartre había convocado en su *Crítica de la razón dialéctica*). Tenemos, hasta aquí, a un filósofo que mata al hombre y luego estudia las formas de sometimiento del hombre. A todas esas formas las llama: *poder*. Hay distintos poderes, pero todos son eso: el *poder*. El poder se explaya en una espacialidad determinada a la que Foucault llama, con mayor frecuencia, «trama histórica». O «historia». Esa historia es el campo en que se desarrolla, se explaya, se realiza el poder y su modalidad de hacerlo. Esa modalidad es la de la estrategia. Esta estrategia es la de la guerra. Tenemos, entonces, a un filósofo que nos entregará un espectáculo nietzscheano de fuerzas enfrentadas, de miríadas de sucesos o acontecimientos y de resistencias. Cuando creemos que todo Foucault es un monólogo del poder, él nos lleva, siempre, a recordar una de sus principales fórmulas: *donde hay poder hay resistencia al poder*. Esa resistencia al poder no se ve. Sus mismos y más fieles estudiosos lo admiten: durante mucho tiempo se considera a Foucault como el filósofo que no logra o no quiere o no puede explicitar cómo se rebelan los hombres contra el poder. De la fórmula *donde hay poder hay resistencia al poder*, Foucault explica el poder. De la resistencia, poco o nada.

Quiero llevar luz a mi interés por Foucault y al motivo de su presencia, como dije, dilatada en este texto. ¿No es fascinante, no tiene cierta hechicería intelectual una filosofía que mata al hombre, elimina al sujeto y a la subjetividad, despliega el poder hasta los últimos vericuetos, arrabales y hasta andurriales de la trama histórica y luego, en el final (final determinado por la temprana muerte del autor de esta cuestión), solo alcanza a balbucear palabras como *contraconducta*?

Además debo confesar algo: no me pienso detener mayormente en los otros filósofos estructuralistas o posestructuralistas (concedámosle a Foucault la duda de si él ha sido algo de eso). No presentan, para mí al menos, el interés de Foucault. Lo que este tiene de atrayente es que ha logrado eludir la trampa del lenguaje, de la lingüística o la semiología, que era, para él, «una manera de esquivar el carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo»[971]. Esto lo aleja de esos amigos suyos, o enemigos (Derrida lo atacó con malos modales) pero compañeros de generación, que abruman —lo consiguen, al menos, conmigo— con los significantes y hacen del hombre y la historia una poética o un juego infinito de un lenguaje que remite, por fin, siempre a sí mismo y a sus juegos, como en Heidegger, el inocultable maestro.

¿Qué tenemos entonces? Un filósofo obsesionado por eso que somete a los hombres: el poder. Por el lugar en que los hombres son sometidos: la historia. Por los lugares donde los hombres sometidos son recluidos: los manicomios, las prisiones. Y por una *scientia sexualis* —expresión perfecta del poder— que somete la sexualidad negándole el placer que podría entregarle un *ars erotica*. Todo esto, que les pasa a los hombres en la historia, obsesiona a este filósofo cuya filosofía, desde su primer movimiento, incluye a esos hombres —en tanto un elemento más entre millones de elementos— en una historia de miríadas de sucesos que chocan bélicamente entre sí sin lograr jamás una síntesis comprensiva y, por lo tanto, sin permitirla. ¿No es este un gran espectáculo? ¿No es un gran desafío ver si estas cuestiones se resuelven o no, y cómo? ¿No será atractivo ver al filósofo de la muerte del hombre partir hacia Irán en busca de la revolución, en bus-ca de Jomeini? ¿No valdrá la pena, entonces, seguir con Foucault?

Eso haremos. Pero no sin antes volver a pensar o pensar de nuevo los nudos de su arqueología, de su genealogía, de su anti-

humanismo, de su noción de *acontecimiento*, de su pensamiento estratégico sin sujeto.

Clase 42

El último Foucault (II)

Hay algunos temas del primer Foucault que —pese a que he incurrido en desarrollos extensos— creo que restan algo opacos, como si no hubieran sido explicitados con la importancia que tienen. Vuelvo a decirlo: no me importa repetirme si ese es el costo de la claridad. Vuelvo a recordarlo: Heidegger decía que en toda repetición siempre se piensa algo nuevo. De modo que me vuelvo otra vez hacia el primer Foucault.

Es cierto que me referí ampliamente a la cuestión de la *muerte del hombre*. Pero acaso me extendí demasiado en la influencia del segundo Heidegger y en el análisis que hace Foucault de *Las meninas*. Releo esos pasajes y encuentro incompleta, insuficiente su reflexividad. Me entusiasmé con *Las meninas* y con la influencia —poderosa— de Heidegger en esa muerte del hombre, en el antihumanismo de Foucault, del cual creo me explayé escasamente, de modo no exhaustivo. Me permitiré, pese a haber anunciado la segunda parte del último Foucault, volver, como dije, al primero. Confieso no creer que tal actitud volverá caótica mi exposición. Cuando nos volvamos, otra vez, sobre «el último Foucault», estaremos más equipados, más armados conceptualmente para enfrentarlo. Tal vez para ponerlo en aprietos. También me aflige, me hostiga haber impulsado juicios críticos en medio de una exposición que debió reservar sus críticas para el final. Aunque esa metodología forma parte de este trabajo. Quiero decir: no esperar el final para emitir juicios críticos. Que en

ese final —es posible— sea necesario rectificar, corregir, atenuar o acentuar. Se verá.

La lingüística

Repasemos. Hay varias disciplinas que —en el ámbito intelectual de la época en que Foucault escribe *Las palabras y las cosas* — han agredido mortalmente al hombre: la antropología estructural de Lévi-Strauss, el psicoanálisis lacaniano y la lingüística de Ferdinand de Sausurre, figura axial del estructuralismo, un autor al cual es imprescindible referirse para entender todo lo que pasa en la filosofía a partir de los sesenta, por decirlo de algún modo. Todo se viene gestando de antes.

Acaso la cuestión del *Cours de linguistique générale* (publicado en 1916) de Ferdinand de Sausurre (que nace en 1857 y muere en 1913, ignorando los vendavales que habrá de desatar en la filosofía) la dejé algo olvidada porque Foucault, según vimos, no debe ser integrado en ese estructuralismo semiótico en el que cómodamente se ubica Lévi-Strauss (quien comete la extravagancia de comparar a Saussure con Copérnico), Barthes o Lacan. Saussure hace de «la lengua» el centro de la lingüística, en tanto *sistema*, y distingue, en ese *sistema*, entre *langue y parole*. Lengua y habla. (*Nota*: En el muy lejano año de 1964, el talentoso Enrique Pezzoni, siempre recordado, dictó tres teóricos de lingüística en una cátedra de Introducción a la Literatura cuyo titular, Delfín Leocadio Garasa, no nos entusiasmaba mucho. Las clases de Enrique se centraron en el *Cours* de Saussure. Era, por entonces, solo un lingüista al que debíamos conocer bien para aprobar la materia, por más gracia que pusiera Enrique para enseñarlo. Recuerdo que nos hablaba más de *Hace un año en Ma-*

rienbad que de Saussure, aunque no fuera indiferente a los significantes de este y consiguiera, por suerte, trasmitirnos la importancia de conocerlo). Saussure considera que la lingüística forma parte de una *ciencia universal* a la que da el nombre de *semiología*. Para ser un lingüista suizo que publica su libro en 1916, ese concepto de *ciencia universal* debiera sonar algo eurocéntrico y colonizador, pero esto nunca importó demasiado. ¿Qué es lo que logra Saussure? Es el creador del rico concepto de «diferencia» que maneja la filosofía contemporánea. En el *sistema formal* de la *langue* saussureana el *valor* de cada elemento no tiene sentido a partir de sí, tal como lo expresaría una visión *sustancia-lista* del lenguaje, sino a partir de su relación con los otros. Es decir, su «valor» está determinado por su *diferencia*. Esta concepción, en la cual nada vale en sí mismo, sino en su relación con otro elemento, ya estaba prefigurando lo que habría de ser el estructuralismo. Saussure, luego, se opone a una *comprensión representativa* del lenguaje. ¿Qué significa esto? Aquí alienta el antihumanismo del *Cours*. La lengua no refleja el pensamiento ni el pensamiento refleja la realidad, la sustancia. Herida mortal para Narciso. La lengua establece un *sistema formal*. Dentro de este sistema cada elemento tiene valor en tanto se refiere a otros y estos otros, a su vez, lo mismo. Se trata, en efecto, de un sistema formal. *La lengua no se remite a un sujeto hablante*. No es función de ningún sujeto. La lengua es un sistema y ese sistema remite a sí mismo y todo signo tiene valor en tanto pertenece a ese sistema y establece relaciones con los otros signos. Esto es retomado por Heidegger. Lo hemos visto: el lenguaje es la morada del Ser. El Ser es lenguaje o, al menos, habita en su morada. Y el hombre, en tanto pastor del Ser, no posee un lenguaje, *el lenguaje lo posee a él*. O el lenguaje le habla al hombre. (*Nota*: Esta formulación expresa el tema heideggeriano de la escucha. El hombre, antes que hablar el lenguaje, es hablado por él. O, antes que hablar, tiene que estar en disponibilidad para que el lenguaje le hable. Porque, por medio del lenguaje, es el Ser el que ha-

bla. El hombre tiene que estar en el *claro* en que se abre al *pathos* de la escucha). También se dirá, en las esferas más febriles del posestructuralismo, que el hombre no domina una lengua, la lengua lo domina a él. Estas posturas determinarán lo que se ha llamado *giro lingüístico*. Se basan, también, en Ludwig Wittgenstein quien, en su *Tractatus logico-philosophicus* (Viena, 1918), fundamentó que el lenguaje es coextensivo al mundo. Los límites del mundo son los límites del lenguaje. Teoría que rematará en su célebre fórmula final: «De lo que no se puede hablar hay que callar»[972]. Volviendo a Saussure: su antihumanismo —que será bandera de todo el estructuralismo— se expresa en la tesis de que el sujeto hablante no constituye a la lengua, sino al contrario: la lengua se le impone al sujeto hablante, lejos de ser, como se creía, una función de este. Saussure establece luego la célebre diferencia entre sincronía y diacronía. La sincronía es el sistema de la lengua en tanto lo analizamos ahora, en un corte presente y estático. La diacronía sería la evolución del sistema. Pero Saussure, al establecer la primacía de la sincronía por sobre la diacronía, permite teorizar acerca de la imposibilidad de todo teleologismo en el sistema de la lengua. El sistema pasa de sincronía en sincronía por medio del movimiento diacrónico, pero este movimiento no es necesario, no está trazado. La diacronía no es un proceso interior a la sincronía por el cual esta deba resolverse necesariamente en una nueva sincronía determinada por la anterior o *superadora* de la anterior. Muerte a todo teleologismo dialéctico, algo a lo que ya estamos acostumbrados.

Sartre/Foucault, ¿una relación difícil pero imposible?

En una conferencia (inédita) de 1981, que Frédéric Gros, editor responsable del curso dictado en el Collège de France en 1981-1982, *La hermenéutica del sujeto*, transcribe, Foucault detalla cuál era el panorama de la cultura de posguerra con que se encontraba él, en París, a los diecinueve años. El texto es valioso porque —además de explicitar la posición de Foucault— detalla adecuadamente la situación de la filosofía en ese momento crucial en Europa. Dice: «Hubo tres caminos para encontrar una salida: o bien una teoría del conocimiento objetivo, y había que buscarla, sin duda, por el lado de la filosofía analítica y el positivismo; o bien un nuevo análisis de los sistemas significantes, y en este caso la lingüística, la sociología, el psicoanálisis, etcétera, dieron lugar a lo que se llamó estructuralismo; o bien tratar de resituar al sujeto en el dominio histórico de las prácticas y los procesos en los que no dejó de transformarse. Me interné por este último camino. Digo por lo tanto, con la claridad necesaria, que no soy estructuralista ni, con la vergüenza del caso, un filósofo analítico. *Nobody is perfect*»[973]. (*Nota*: Admirable texto: Foucault —recordemos: 1981— reniega del estructuralismo. No sé si de sus excesos, de los cuales ha sido un verdadero animador, hasta, diría, el más talentoso, pero sí de sus rótulos, que, a esta altura de los acontecimientos, ya incomodan, lo menos que se puede decir. Lo encantador del texto es la referencia al positivismo lógico. Este saber que consiste —por decirlo con la rusticidad que suele caracterizar algunas de mis afirmaciones— en pasarse la vida sacándole punta al lápiz sin escribir jamás nada que sirva, tiene, para sus herejes, algo atemorizante. Siempre un filósofo analítico puede derrotarlo a uno con una fórmula inesperada o demostrarle que lo que dice tiene una formulación lógica inadecuada. De aquí que Foucault —que es Foucault— diga que no es «un filósofo analítico» con la insalvable dosis de «vergüenza», y luego, con humor, recuerde la frase final de la gran comedia de Billy Wilder, *Some like it hot*, en la que Joe Brown, después de que Jack Lemmon, vestido de mujer hasta ese mo-

mento, se quitara su peluca y le dijera: «*I'm a man*», le respondiera imperturbable, sin perder su apacible sonrisa: «*Nobody is perfect*». Frase que Foucault les larga a los filósofos analíticos, quienes, de aburridos que son, ignorarán a qué se refiere por no haber visto ni los *traders* de la película de Billy Wilder). Dentro de esa imperfección —que solo debemos entender como autoironía o tal vez como agresión despiadada— Foucault sigue narrando cómo ese joven de la posguerra busca su camino: «Traté, en consecuencia, de explorar lo que podría ser una genealogía del sujeto, a la vez que sé muy bien que los historiadores prefieren la historia de los objetos y los filósofos al sujeto que no tiene historia. Lo cual no me impide sentir un parentesco empírico con los llamados historiadores de las "mentalidades" y una deuda teórica con respecto a un filósofo como Nietzsche que planteó la cuestión de la historicidad del sujeto»[974]. Prestemos adecuada atención a lo que sigue. Foucault se va a referir a uno de sus principales focos de ataque: el humanismo. Dice: «Lo que me interesa, entonces, era deshacerme de los equívocos de un humanismo tan fácil en la teoría y tan temible en la realidad; también, *sustituir el principio de la trascendencia del ego por las formas de la inmanencia del sujeto*»[975]. A diferencia de Deleuze, que lo consideraba su maestro, Foucault, ya en el temprano 1945, exclamaba: *Disparen sobre Sartre*. (Qué cosa, tan bello texto como es *La trascendencia del ego*). Frédéric Gros escribe: «Contadas veces habrá expresado Foucault su proyecto teórico con tanta concisión y claridad»[976]. Pero Gros, estudioso y dedicado editor de las clases de Foucault junto a Ewald y Fontana, confiesa que le llevó mucho tiempo a Michel dar «forma última» a su trabajo. Escribe: «Hay que recordarlo: durante mucho tiempo, Foucault *solo concibe al sujeto como el producto pasivo de las técnicas de dominación*. Recién en 1980 concibe la autonomía relativa o, en todo caso, la irreductibilidad de las técnicas del yo»[977]. Acaso temiendo haber sido excesivo y hasta concesivo, Gros retrocede y nos dice que si ha escrito «autonomía relativa» es por-

que hay que precaverse de toda exageración. Que Foucault no «descubre» en 1980 a un «sujeto» al que hubiera ignorado. «No podríamos sostener (escribe) que, de manera repentina, abandonó los procesos sociales de normalización y los sistemas alienantes de identificación a fin de hacer surgir, en su esplendor virginal, un sujeto libre que se crea a sí mismo en el éter ahistórico de una autoconstitución pura. Lo que le reprocha a Sartre es justamente haber pensado esa autocreación del sujeto auténtico sin raíces históricas»[978].

Estamos acostumbrados a la brutalización del pensamiento de Sartre por todos quienes lo enterraron. Si la praxis del agente histórico en la *Crítica* puede ser definida como la de «un sujeto libre que se crea a sí mismo en el éter ahistórico de una autoconstitución pura», es porque se puede decir cualquier cosa. Trataremos de ser más justos con Foucault en nuestras consideraciones críticas finales. (Lo somos, de hecho, tratando de exponer largamente su pensamiento. Tarea que los antiSartre jamás se tomaron con este). Todavía en 1983 Foucault repetía sus argumentos sobre Sartre. En un reportaje que le hacen Dreyfus y Rabinow, dice: «Sartre evitó la idea de uno mismo como algo que nos es dado»[979]. Si algo evitó Sartre es esa idea. Su concepto de «bastardía» es ampliamente conocido. Sobre todo por quienes leyeron su *Saint Genet*, algo que hizo un escritor tan admirado por Foucault como Bataille, pero claramente Foucault, no. Sigue: «Pero a través de la noción moral de la autenticidad [mínima en Sartre] volvió a la idea de que tenemos que ser nosotros mismos, ser verdaderamente nuestro propio ser»[980]. Es decir, Sartre, según Foucault (aclaremos esto: según el *último* Foucault, el texto es un año anterior a su muerte), afirmaría que «tenemos que crearnos a nosotros mismos como obras de arte. En su análisis de Baudelaire, Flaubert, etc., es interesante observar que Sartre se refiere a la obra de creación como a cierta relación consigo mismo —del autor consigo mismo— que es la forma de autenticidad o inautenticidad. Me gustaría decir exactamente lo contra-

rio»[981]. Le preguntan si su posición no se acerca a la de Nietzsche. Responde Foucault: «Sí, mi punto de vista está más cerca de Nietzsche que del de Sartre»[982]. Dreyfus y Rabinow no aciertan a plantear bien la cuestión, pero logran extraer de Foucault, al menos, una forma de expresión más ¿amable? con Sartre. Como fuere, creo, a esta altura, que habría que forzar demasiado las cosas para acercarlos. O —desde nosotros, ni más— tomar de cada uno de ellos lo que nos interese.

El acontecimiento acontece y no tiene en-sí

El primer Foucault (de aquí que volvamos a repensarlo) fue demasiado contundente como para que el último pudiera atenuarlo. Siempre que dicto clases sobre él son cada vez más los alumnos que hablan del «último Foucault» como alguien que habría entregado estrategias de lucha contra el poder o alguien que no solo hubiese considerado al sujeto como «el producto pasivo de las técnicas de dominación», según lo expresara Frédéric Gros, sino como algo más. «Algo más» se le pide hoy a Foucault. Pregunta temible: ¿no será justamente hoy más cierta que nunca la omnipresencia del poder foucaultiano? Si fuera así, hay dos caminos: 1) No pedirle más de lo que nos dio. Con eso alcanza para entender un presente de sometimiento irreversible; 2) Pedirle —precisamente por eso— más de lo que nos dio. Porque si el presente es el del sometimiento, a ese presente y para alumbrar un proyecto de emancipación, hay que oponerle infinitas contraconductas, *miríadas de contraconductas*.

Ya que ha reaparecido el concepto nietzscheano de *miríada* volvámonos hacia el libro que Foucault publica luego de *Las pa-*

labras y las cosas. Como vemos, estamos en el corazón del *primer* Foucault. Preguntémonos: ¿cuáles son los sinónimos de *miríada*? Recuerdo haber mencionado mi pasión (proveniente, sin duda, de mis tareas como escritor de ficciones: vivimos en busca de palabras nuevas, alternativas o diferentes) por los sinónimos antes que por las etimologías. El primer sinónimo que me atrapa, el primero que encuentro, es *multitud*. Notable sinonimia. El concepto de «multitud» es precisamente el que utilizan Hardt y Negri en el, en su momento, hiperexitoso ensayo *Imperio*, que hiciera furor en la academia anglosajona (y, desde luego, entre nosotros) al mezclar la historia militante y —por usar una palabra cara al nietzscheísmo foucaultiano— «sangrienta» de Toni Negri (se sabe: ex militante de las Brigadas Rojas) con la prolija imagen académica y posestructuralista del deleuziano Hardt. Estudiaremos ese libro, no extensamente, pero intentando atrapar el centro de su problemática. Que, si no interpreto mal, es el que se formulan los autores: ¿cómo se transforma la *multitud* en *sujeto*? Sigo con los sinónimos de miríada: infinidad, abundancia, sinnúmero, exceso. Esto *sucede* en la trama histórica. O más exactamente: *acontece*. Porque (y de aquí que nos arriesguemos a fatigar con esta recorrida, con este «otra vez» del pensamiento foucaultiano) el concepto de *acontecimiento* es manejado intensamente por Foucault, con coherencia y hasta con persistencia, algo que el acontecimiento no debe ser: el acontecimiento no expresa ninguna persistencia, si expresara una persistencia sería el resultado de algo que lo ha producido, tendría una sustancia, tendría un en-sí. *El acontecimiento no tiene en-sí*. Se trata de un concepto temprano de Michel y tiene su origen en Heidegger. Si se me permite entregar una opinión, que es más una episteme que una doxa, diría que Foucault llega a Nietzsche desde Heidegger. No es algo que no haya admitido. Pero importa señalar que hay, en él, tanto Heidegger como Nietzsche. O los dos a la vez. La «salida» de Marx. Precisamente el *acontecimiento* es la negación de la concepción marxista de la historia. De la dialéctica,

claro que sí. En la dialéctica —y aquí lo expreso elementalmente — los hechos históricos se suceden siendo uno el resultado del anterior y conteniéndolo en tanto en-sí. Pero dejemos la dialéctica. Un hecho histórico, para un marxista, se inscribe dentro de una sucesión de hechos. No hay una necesariedad inmanente. O no es necesario que la haya: *no es necesario que haya necesariedad*. Pero todo marxista (y hasta todo historiador) marcará que un hecho viene de *algo* que lo ha producido. Que un hecho tiene una densidad interna que resulta de su pertenencia a una historia en la que nada sale de la nada, sino que todo nuevo hecho obtiene su inteligibilidad (o buena parte de ella) en tanto se lo relaciona con otra serie de hechos que han ocurrido antes y que expresa el espesor del hecho presente. Su en-sí. (*Nota*: La palabra «espesor» es una de mis más amadas palabras. La he usado siempre que quise expresar la complejidad de la historia, y hasta su misterio. Pocas frases me han sonado tan bien como: *el espesor de la historia*. Foucault escupiría sobre ella). La Revolución de Mayo, entre nosotros, se explica por la expansión napoleónica en España y por la influencia del jacobinismo francés en la *individualidad* de Moreno y de Castelli. Por el fracaso del carlotismo. Por Rousseau, que si no hubiera escrito *El contrato social* Moreno no lo habría traducido y el círculo ilustrado de Buenos Aires no habría tomado contacto con las ideas de los nuevos tiempos. Bien, me detengo. *Todo eso es el en-sí del «acontecimiento Revolución de Mayo»*. A su vez, el «acontecimiento Revolución de Mayo» ilumina, al producirse, todo cuanto lo precedió. O sea, a partir del «suceso» se estructura la estela de precursiones. Esto, para Foucault, apesta a historicismo, a historiografía burguesa o marxista. Un acontecimiento —dirá— no tiene en-sí. *Un acontecimiento acontece*. La historia de las miríadas es la historia de las miríadas de acontecimientos. Trataremos de explicar la cuestión más minuciosamente. Se juega la interpretación de la historia en Foucault. Es cierto que la vimos por medio de su remisión a Nietzsche, del uso foucaultiano del loco-genio de Turin.

Pero falta. Y hay algo más: la belleza y el patetismo de un pensamiento que busca constituirse en tanto negación de *demasiadas* ideas que estuvieron establecidas con solidez, hayan caído o no los regímenes que se instauraron instrumentándolas. Si Foucault decía de la *Critique* de Sartre que era una empresa «maravillosa y patética», digamos de Foucault exactamente la misma frase. Si Sartre, según Foucault, trataba de interpretar el siglo XX con el instrumental del siglo XIX, Foucault pareciera tener el mismo problema. Nietzsche nace en 1844 y muere en 1900. Heidegger, antes que pertenecer al siglo XX, pertenece al siglo V antes de Cristo, pertenece a los presocráticos. Y si no, pertenece a una nación del siglo XIX que busca, por medio de un régimen totalitario del siglo XX, recuperar el terreno perdido a causa de su tardía unidad nacional, que se produce en el siglo XIX. Ya veremos la raigambre poderosamente heideggeriana que tiene el concepto de *acontecimiento*. Veamos, antes, cómo lo usa Foucault.

El descentramiento del sujeto

La segunda obra importante que publica Foucault lleva por nombre *La arqueología del saber*. Es de 1969. ¿Qué es la *arqueología*? Foucault la opone a la «historia de las ideas». Ya lo sabemos: una «historia de las ideas» sería una historia de las sucesiones, de las continuidades. Unas ideas suceden a otras y todo ocurre serenamente en un universo ordenado que entrega el sereno sentido de lo ideológico: las nuevas ideas que suceden a las anteriores estaban, si no *contenidas* en estas (lo que sería una dialéctica muy *alla* Hegel), anticipándolas o eran sus precursoras. La misma palabra, tan usada, tan naturalmente *propia* del

«campo de las ideas», de precursión expresa una linealidad. Vayamos al campo de la música, uno de mis predilectos. Se dice: Mozart es el precursor de Beethoven. O: no se puede escuchar a Beethoven sin conocer la obra de Mozart. (Su pre-cursor). O más aún: el adagio del Concierto para piano de Ravel está contenido en cualquiera de los adagios de los conciertos maduros de Mozart. Lo mismo con las ideas. «Tenés que conocer bien a Husserl para entender a Heidegger». Lo cual es un buen consejo. O también: «Si conocés bien a Heidegger, entendés a todos los estructuralistas, los posestructuralistas y los posmodernos. Agregale Nietzsche y Ferdinand de Saussure». Esta última no le habría gustado a Foucault, pero también es un buen consejo. Dejemos el humor como elemento de conocimiento y sigamos con *La arqueología del saber*. Ya vimos esa *continuidad* que muy naturalmente se establece en el campo de las ideas. *Todo viene de algo*. La «arqueología» no funciona así. «La arqueología habla de cortes, de fisuras, de brechas, de formas enteramente nuevas de positividades y de redistribuciones repentinas (...) ¿A qué corresponde esta insistencia en las discontinuidades? A decir verdad, solo es paradójica en relación con el hábito de los historiadores. Es este —con su preocupación por las continuidades, los tránsitos, las anticipaciones, los esbozos previos— el que, con mucha frecuencia, maneja la paradoja»[983]. Hagámosle hacer al concepto de *acontecimiento* (que Foucault había manejado fuertemente en *Las palabras y las cosas*) su merecida aparición. No es de los conceptos centrales en *La arqueología*, pero su presencia es fuerte. (*Nota*: Como lo será en los otros pensadores de la «ideología francesa» que, como Foucault, heredan a Heidegger. Pero también a Foucault: Deleuze —un buen ensayo que le dedica François Zourabichvili se titula: *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, y Alain Badiou, cuyo célebre *opus magnum* es *El ser y el acontecimiento*. La palabra forma parte del léxico de la «filosofía actual» casi tanto como «deconstrucción». No hay hechos, hay acontecimientos). Escribe Foucault: «La arqueología, en lu-

gar de considerar que el discurso no está constituido más que por una serie de acontecimientos homogéneos (...) distingue, en el espesor mismo del discurso, varios planos de acontecimientos posibles»[984]. Pero el concepto de *acontecimiento* tenemos que unirlo —acaso lo hayamos dicho— al proyecto foucaultiano de quebrar la *continuidad*. El «acontecimiento» no tiene en-sí porque no es la continuación de nada. Esta ausencia de continuidad (que es la misma trama del «acontecimiento») expresa algo más hondo para Foucault, o de la misma importancia. Se trata, aquí, de un pensamiento bien armado: no hay continuidad porque no hay sujeto que la garantice. De eso se trata. La continuidad expresaría la centralidad de un sujeto que la sostiene. Ese sujeto no existe. *El sujeto está descentrado*. Foucault escribe uno de sus textos más reveladores: «Si la historia del pensamiento pudiese seguir siendo el lugar de las continuidades ininterrumpidas, si estableciera sin cesar encadenamientos (...) si urdiera en torno de cuanto los hombres dicen y hacen oscuras síntesis que se le anticiparan, lo prepararan y lo condujeran indefinidamente hacia su futuro, esa historia sería para la soberanía de la conciencia un abrigo privilegiado. La historia continua [la historia de las continuidades] es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día —bajo la forma de la conciencia histórica— apropiarse nuevamente todas estas cosas mantenidas lejanas por la *diferencia*, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada»[985]. El sujeto como corelato de la continuidad histórica. El concepto de «relato» (que veremos en Lyotard en su «Misiva sobre la historia universal») está funcionando aquí. Hay un relato de la continuidad histórica. Hay un relato del sujeto. Los dos se acompañan. No se da uno sin el otro. Hay dos similitudes. Hay dos elementos que son *lo mismo*, dos caras de un *sistema de pen-*

samiento: 1) Hacer del análisis histórico el discurso del contenido; 2) Hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica. Añade Foucault: «El tiempo se concibe [en ese sistema de pensamiento] en término de totalización y las revoluciones no son más que tomas de conciencia»[986]. Y buscando la más potente de sus tesis afirma: «Este tema, en formas diferentes, ha desempeñado un papel constante desde el siglo XIX: salvar, contra todos los descentramientos, la soberanía del sujeto, y las figuras gemelas de la antropología y el humanismo»[987]. Sumemos las palabras que dan su rostro definitivo a estos textos. Conceptos a los que Foucault adhiere: discontinuidad, diferencia, descentramiento. Discontinuidad de la historia. Diferencia de los conceptos que no tienen sentido en sí mismos sino en relación a otros dentro de la trama histórica: *nunca son lo que son*. Descentramiento del sujeto: un sujeto centrado sería aquel al cual se remite la historia de la continuidad. Si la historia es continua, la historia es lineal. Si es lineal, tiene que referirse a un sujeto centrado que garantice esa linealidad con su praxis histórica. Este sujeto es *el hombre*. *El hombre* constituye al *humanismo*. Y la rama de la filosofía que se ocupa del *hombre* es la *antropología*. Por el contrario, Foucault propone una historia des-centrada. Una historia de miríadas. Una historia de miríadas, lejos de requerir un sujeto centrado, requiere un *sujeto miriadizado*.

¿Quiénes han des-centrado al sujeto? La Razón analítica que se identifica con las disciplinas del siglo XX, esas que Sartre, por pertenecer al XIX, no manejaba: la lingüística, la etnología, el psicoanálisis. Pongamos los nombres en los que piensa Foucault: Sausurre para la lingüística, Lévi-Strauss para la etnología y Lacan para el psicoanálisis. Ellos y esas disciplinas que ellos encarnan han des-centrado al sujeto. Pero el sujeto y la historia de las continuidades que le son corelativas han vuelto a la carga. Se reactiva de nuevo el tema de la continuidad de la historia. (¿A quién se referirá Foucault?) «Para hacer valer este tema (es-

cribe) que opone a la "inmovilidad" de las estructuras, a su sistema "cerrado", a su necesaria "sincronía", la apertura viva de la historia, es preciso evidentemente negar en los propios análisis históricos el uso de la discontinuidad, la definición de los niveles y de los límites, la descripción de las series específicas, la puesta al día de todo el juego de las diferencias. Se ha llegado, pues, al punto de antropologizar a Marx, a hacer de él un autor de las totalidades y a volver a hallar en él el designio del humanismo»[988]. Foucault, a Marx, lo quiere de su lado. Que Sartre no se lo antropologice. Marx, postula, también descentró el sujeto «por el análisis histórico de las relaciones de producción, de las determinaciones económicas y de la lucha de clases»[989]. *La arqueología del saber* es, dijimos, de 1969: hay una buena relación de Foucault con el estructuralismo. Pero él lo desborda: hay mucho Nietzsche y también mucho Heidegger en lo que escribe. Y también —hay que señalarlo con fuerza— en sus juicios está el espíritu de su generación. Al menos aquí, en este texto, lo está. Se siente parte de la etnología, de la lingüística y del psicoanálisis. De la Razón analítica del siglo XX. Y (abiertamente contra Sartre, aunque no lo cite) aún escribe: «Se gritará, pues, que se asesina a la historia cada vez que en un análisis histórico (…) se vea utilizar de manera demasiado manifiesta las categorías de la discontinuidad y de la diferencia, las nociones de umbral, de ruptura y de transformación, la descripción de las series y los límites (…) Pero no hay que engañarse…» Qué giro, caramba. Aquí, en la Argentina, siempre que un militar golpista o un político pendenciero quieren atemorizar o advertir severamente acerca de algo dicen: «Que nadie se llame a engaño». Foucault —francés, filósofo, académico— pierde la paciencia y dice: «Pero no hay que engañarse» ¿Acerca de qué? De esto: «Lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto; lo que se llora es ese devenir que debía proporcionar a la soberanía de la conciencia un abrigo

más seguro, menos expuesto, que los mitos, los sistemas de parentesco, las lenguas, la sexualidad o el deseo *[le tiró a Sartre con todo el estructuralismo por encima*]; lo que se llora es la posibilidad de reanimar el proyecto, el trabajo del sentido o el movimiento de la totalización»[990]. Recordemos, aquí, a quién llamaba Deleuze «el genio de la totalización».

Estos textos —que son de la Introducción del libro— llevan a una conclusión formidable del «estilo Foucault». Tiene, él, el suficiente sentido del humor como para inventarse interlocutores y hacerlos hablar, preguntarle cosas. Aquí, uno de ellos (nadie: él mismo), le pregunta si no va a cambiar en su próximo libro, si no va a «resurgir en otro lugar» desde el que mirará a todos, riendo. Foucault entrega una respuesta notable: «Más de uno, como yo sin duda, escribe para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable»[991]. A la moral que exige permanencias o invariabilidades la define como «una moral de estado civil». Y concluye: «Que se nos deje en paz cuando se trata de escribir»[992].

Acontecimiento y diferencia

Si tratamos de ir a fondo —y si nos remitimos a la permanente presencia de Nietzsche en el pensamiento de Foucault— hay que buscar, en estas discontinuidades foucaultianas, una crítica al sujeto de la modernidad en tanto voluntad de poder. Cierto es que Foucault, lo nombre o no, suele centralizar la cuestión en Sartre, pero lo nombre o no, se debe a que lo considera la última expresión de algo que se inició con Descartes. El sujeto moderno es, en verdad, un sujeto poderoso. Pero Foucault no ve la cuestión como la hemos venido sugiriendo: a la subjetividad carte-

siana se le suma la voluntad de poder nietzscheana para constituir al sujeto imperial. La voluntad de poder, que señalan Foucault y los estructuralistas, es la del sujeto moderno en su pretensión de constituir la realidad. A este sujeto hay que des-centrarlo y llevarlo a una expresión de humildad dentro de la trama histórica. Esto vale para ese concepto sobrevalorado que es el «hombre». El psicoanálisis le señaló que sabe poco de sí. La etnología, que no ocupa ninguna centralidad. Y la lingüística, que habla una lengua que no le pertenece, que lo domina. Cuando Lévi-Strauss explicita por qué califica de *revolución copernicana* a la lingüística de Saussure, lo hace diciendo que el *Cours* del maestro suizo le enseñó que la lengua no es cosa del hombre, sino el hombre cosa de la lengua.

Hay —o debiera haber— un reconocimiento a los esfuerzos (notables y hasta exitosos, a mi juicio, que, aquí, no importa) de la fenomenología posterior a Husserl. Los estructuralistas se remiten excesivamente a Husserl cuando hablan de la fenomenología, pero deliberadamente dejan de lado a Merleau-Ponty, que despliega esa opacidad del yo, esa condición anónima con que lo presenta la *Fenomenología de la percepción*. También olvidan el esfuerzo sartreano que hemos visto de despojar de todo contenido a la conciencia llevándola a esa *nada* que diluye el poder constituyente que tenía el Ego trascendental husserliano. La estructura sin sujeto se impone. Relaciones entre elementos. Los signos de la semiótica. O las fuerzas del nietzscheísmo foucaultiano. Se llega a una especie de exasperación en Derrida. Ya no se trataría de la constitución del sentido por medio de un sistema, de una estructura, de una trama histórica, sino que el sentido provendría de una organización formal que carece de sentido en sí misma[993]. Estos extremos —a los que no llega Foucault, aunque se acerca— se darán con más precisión en el estructuralismo lingüístico, que pertenecerá finalmente al campo literario de la *teoría crítica* antes que a la filosofía. Por fin, Foucault, De-

leuze, Lacan o el muy aguerrido Lévi-Strauss se alejan del estructuralismo o reniegan de ese rótulo para sus obras.

Foucault, creo, es el que más se aleja. Su «estructura» se evade de las tentaciones formales o semiológicas del estructuralismo y constituye —según hemos visto abundantemente— el campo histórico por medio de fuerzas, estrategias, luchas; en ellas, se diluye el sujeto. Un pensamiento estratégico sin sujeto. Lo vimos: en ese campo histórico no hay «hechos», hay «acontecimientos». ¿De dónde viene este concepto? De Heidegger. Heidegger lo llama *ereignis*. Que se puede traducir como *evento. (Acontecimiento*, en francés, se escribe: *événement).* Lo desarrolla en su texto *Identidad y diferencia*. Sigamos la prolija exposición de Vattimo: «Cuando el ser ya no se puede concebir como simple presencia, solo puede aparecer como evento»[994]. También: «El ser se relaciona con el hombre en cuanto tiene necesidad de este para acontecer; y el acontecer no es un accidente o una propiedad del ser sino que es el ser mismo»[995]. También: «El ser (...) debe entenderse como iluminación; dicha iluminación acontece solo en el hombre y por el hombre, quien empero no dispone de ella, porque más bien es la iluminación la que dispone de él»[996]. Cuando pareciera que el «hombre» recupera su viejo orgullo de ser el lugar de la pregunta por el ser, Heidegger lo somete al ser. El acontecimiento es iluminación. Foucault leyó bien a este Heidegger. Pero se queda con el acontecimiento, no como iluminación del ser, sino como acontecer sin historicidad. Supongo que, muy respetuosa pero muy decididamente, habrá rechazado fórmulas como: «En el esenciarse de la verdad del ser (*Seyn*), *en* el evento y *como* evento, se oculta el último dios»[997]. Foucault hace del acontecimiento el choque de unas fuerzas con otras dentro de la trama histórica. Es el fulgor de un cruce de espadas. Si tiene algo de la «iluminación» heideggeriana serán las chispas y los destellos de los aceros en pugna. Volveremos sobre el concepto de *acontecimiento* y lo relacionaremos con el de *diferencia*. Este armado categorial foucaultiano hay que explicitarlo

porque —desde él— se tornan transparentes *todos* los planteos del estructuralismo y del *post* y hasta los balbuceos —en relación con el brillo del *acontecimiento-Foucault*— de los posmodernos.

Hay un texto —que hemos citado— y sobre el que ahora volvemos. Es el que sigue: «Por suceso es necesario entender, no una decisión *[Nota:* Menos que nada una "decisión". Una decisión "apesta" a subjetividad, a humanismo, a antropología. Fue el *decisionismo* el concepto de *Ser y tiempo* que impulsó, desde las páginas de 1927, el ingreso de Heidegger en la tormenta nacionalsocialista. Esta será la posición derrideana en el debate en torno al nazismo de Heidegger.], un tratado, un reino o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utiliza-dores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado»[998]. Suceso es, en este texto, *acontecimiento*. No podríamos encontrar una mejor interpretación. Foucault nos la ha entregado con pasión nietzscheana y buena prosa francesa.

Pero hay una cuestión que quema. Y más quemará en cuanto volvamos al llamado «último Foucault», cuya temática hemos demorado en busca de una mayor precisión del andamiaje conceptual foucaultiano y estructuralista, «ambiente» en el que, no olvidarlo, crece y se alimenta ese andamiaje. Foucault —como todos los demás: Barthes, Lévi-Strauss, Althusser, Deleuze, Lacan, Derrida— forma parte de una generación. Precisamente (¡qué momento para decirlo!) ese ya lejano curso que di en 2004 y del cual surgieron estas clases —solo «surgieron», pues las he escrito frase por frase, palabra por palabra y muy laboriosamente— se llamaba *La filosofía y el barro de la historia*. Título que tenía origen en la frase de un crítico de literatura que, al publicar un texto sobre Barthes, presentó a Barthes como miembro de «una generación que se alzó contra un humanismo embarrado por la historia». De donde podríamos deducir que el intento originario y sin duda aún presente de este largo intento sería el de

salir de la línea Nietzsche-Heidegger-estructuralismo-post-estructuralismo. Salir, al menos, como para dejar de estar sumergidos en ella. Pero también salir con la riqueza de haberla transitado, experiencia de la que nadie puede permanecer indemne. Sobre estos temas sin duda volveremos. Ahora, otra cosa: algo más sobre Foucault. Sobre el «último». Es fundamental establecer eso que he llamado el «andamiaje categorial» del «primero» porque tal vez se nos revele una paradoja: con la filosofía del «primero» no se puede entender al «último». O, sin duda, algunas de sus opciones políticas, que siempre son, a la vez, teóricas. Por ejemplo: el 16 de enero de 1979, en Irán, el Chah es derrocado por un movimiento revolucionario encabezado por el ayatollah Khomeyni. Foucault, entusiasta, adhiere al movimiento. A mí no me importa si se equivocó o no. Khomeyni resultó un genocida, esa es otra historia. Foucault adhirió cuando no lo era. Pero tampoco esto nos interesa. Lo que a nosotros nos interesa es que, por fin, apoya una revolución concreta, un movimiento de la historia, un movimiento *revolucionario* que se basa, como todos, en el compromiso militante de cientos o miles de hombres. Escribió: «El hombre que se subleva es, en definitiva, inexplicable»[999]. ¿Lo es o es el «aparato Foucault» el que no puede entenderlo, el que torna, desde sí, inexplicable al «hombre que se subleva»? Escribió también que una sublevación introduce en la historia la dimensión de la «subjetividad». Escribió: «Hay sublevaciones, es un hecho; y por ellas la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su aliento»[1000]. Hay sublevaciones, en suma, y en medio de esas sublevaciones —protagonizadas por hombres— la subjetividad le da su aliento a la historia. Recordemos: las estructuras no salen a la calle. Este Foucault nos espera. Insistimos: no importa si se equivocó o no con Khomeyni. Menos aún importa (y hacerlo es una canallada) culparlo del apoyo a un régimen genocida y condenarlo moralmente. Sea lo que haya sido Khomeyni, para nosotros se trata de una cuestión teórica. ¿Pue-

de un poderoso y casi obsesivo teórico del antihumanismo apoyar una revolución? Y si lo hace, ¿qué debe retener, que debe cambiar, qué debe revisar de sus anteriores posiciones filosóficas? *¿Es posible una revolución sin sujeto revolucionario?* ¿Habría sido posible la revolución iraní sin un líder como Khomeyni?

Clase 43

Totalizando a Foucault

Hay un entramado conceptual en Foucault que —para sus lectores de superficie— suele estar oculto por cierta fascinación que producen sus temáticas: la locura, las prisiones, la sexualidad. Pero tenemos todavía que afinar ese «entramado»: ahí está el pensamiento de todo un largo desarrollo de la filosofía. Quiero decir: estoy explicando Foucault y no solo Foucault. Si me concentro en el concepto de *acontecimiento*, esto abre el camino para la lectura de Deleuze y de Badiou, filósofos en los que no voy a internarme con la extensión que sin duda merecen, pero que, en este trabajo al menos, no pienso concederles. Del modo que sea, creo que la larga exposición sobre Foucault los incluye de un modo no desdeñable: pertenecen a la misma galaxia problemática, comparten muchos de sus conceptos y hasta un aire generacional (sobre todo Deleuze con Foucault) por el que el estudio de uno de ellos abre las puertas centrales de la problemática del otro. Además, siempre hemos de remitirnos a Heidegger, que es el despegue de la ideología francesa de los sesenta. De hecho, el concepto de «evento» es de raíz heideggeriana. Y es, en esta corriente filosófica, a la que también, como veremos, se le llama «filosofía de la diferencia», esencial.

El pensamiento de la diferencia

Este «tercer» Heidegger —es posible que todavía aparezcan otros— ya pertenece, lo dije y lo repito aquí, a otra región de la experiencia humana; no, al menos, a la filosofía. La noción de *evento* quizá sea rica para quienes buscan una historicidad sin sustancia o, más aún, sin densidad alguna: el acontecimiento acontece y no hay nada en él que pueda remitirnos a un en-sí ni a una persistencia que lo haya prefigurado o antecedido. Exasperando las cosas se puede afirmar que el acontecimiento acontece en un Afuera. Esto significa que la *discontinuidad* se produce como un *descentramiento* de la historia que la saca de quicio, que ocurre en un Afuera: afuera de todo telos, de toda escatología, de toda persistencia, de toda sustancialidad, posiblemente de todo sentido. Creo que el pensamiento posmarxista se excede en estos esfuerzos por evitar la historia —que era lo propio del marxismo, que surgió en el siglo de la historia para ocuparse de un problema que ocurría *en* la historia: la explotación de unos hombres por otros— y la materialidad. Se trata, en lo esencial, de acabar con toda posible *filosofía de la historia*. Del «hecho histórico» marxista al «acontecimiento» posmarxista el pasaje termina por establecer una licuación de toda densidad histórica. Hay una deconstrucción de la historia. Y se hace, por fin, del acontecimiento una alteridad por la cual lo histórico sale de sí; algo similar, pero al revés, de la hendija que permitía al Mesías benjaminiano intervenir o hacerse presente en la historia. El acontecimiento es la hendija por la cual lo histórico-discontinuo realiza su discontinuidad. El acontecimiento no es explicable desde la historia. Es un Afuera de la historia y es desde él que la historia se explica. El acontecimiento establece su genealogía pero *luego* de haber acontecido. El acontecimiento-Torres Gemelas no es el resultado de una serie de hechos con una linealidad interna. Se podrá decir qué cosas llevaron al acontecimiento-Torres Gemelas pero es el acontecimiento el que crea sus antecedentes; estos

no existían antes del acontecimiento. Trataré de ser claro en una temática muy ardua: si la historia es discontinua, esas discontinuidades se expresan como sucesos o acontecimientos. Cuando el suceso sucede, la discontinuidad se efectiviza. Hay un quiebre, un Afuera de la historia. Ese Afuera sería el acontecimiento. La discontinuidad arranca a la historia de su serena continuidad. Las Torres Gemelas son un quiebre. No hay que concentrarse a buscar desde atrás hacia delante los hechos que la explican. El acontecimiento quiebra la historia y se explica a partir de sí: hay que buscar desde el acontecimiento hacia atrás. A la vez, el acontecimiento genera una serie de persistencias hacia delante. La invasión a Afganistán y la guerra de Irak son persistencias, continuidades de las Torres Gemelas. ¿Qué busca este *pensamiento de la diferencia*? Quiere eliminar todo sentido interno de la historia. No hubo una serie de hechos históricos cuya finalidad interna llevara a las Torres Gemelas. Esto sería telos, finalidad interna, sustancialismo y dialéctica. Voy a apoyarme en un certero maestro de los grandes temas de la filosofía contemporánea. Apelo a este tipo de recursos cuando no confío en mi propio poder pedagógico. Lo importante es que las cosas se entiendan. Luis Sáez Rueda explica así la visión foucaultiana de la historia: «Una historiografía que no es lineal ni totalizante, pues descubre una red de senderos: una multiplicidad de "historias" que se cruzan, una historia "sin sujeto". El grueso de su obra acusa un rebasamiento del modelo estructuralista. El marco teórico no será el estructuralismo, sino la genealogía de Nietzsche (…) La "ontología del presente" que atraviesa la obra de Foucault dará cuenta más claramente del rebasamiento del estructuralismo formalista y semiológico, por cuanto no son relaciones formales, sino "fuerzas", lo que constituye, en ese universo foucaultiano, el entramado que diluye al sujeto»[1001]. (El intento del excelente trabajo de Rueda tiene semejanzas con el nuestro: una exposición pormenorizada de los autores abordados y —a través de ella— sus posiciones personales sobre los mismos, lo que en-

trega al libro una vitalidad y una osadía que se agradecen, esté uno o no de acuerdo con él). Rueda opone, siguiendo bien a Foucault, una «inteligibilidad dialéctica» a una «inteligibilidad estratégica». Esta última —la que instrumenta, desde luego, Foucault— expresa prácticas humanas pero no entendidas en sus modalidades subjetivas o intencionales, «sino como sucesos que interaccionan y entran a formar parte de tácticas o estrategias»[1002]. Tenemos que analizar algo más sobre el «acontecimiento» y explicitar la llamada «ontología del presente». Vamos a la categoría de *acontecimiento*: «La categoría de "acontecimiento" (...) lleva aparejada esa idea de "diferencia" cuya resonancia encontraremos en todos los pensadores franceses de esta corriente [se entiende aquí por qué he elegido a Foucault y lo he desarrollado tan ampliamente: me permitirá eludir el trabajo de concentrarme en todos los otros que, lo he dicho, me interesan menos y para los cuales, sobre todo, no dispongo de tiempo: todo libro tiene que, alguna vez, concluir]: "diferencia" como *fenómeno* de "despresencia" en la "presencia". Las realidades surgen en la historia en tanto acontecimientos. No poseen densidad ontológica, y la crítica muestra cómo las "realidades" descansan en esta ausencia de ser. De esta forma, la crítica logra una "irrealización" o "despresentificación" del presente, es decir, muestra el carácter "eventual" de todo suceso. El fenómeno por el cual se llega a comprender un suceso del presente, no como expresión de algo "idéntico" a sí mismo, es un fenómeno de "diferencia": la presencia se funda en una no-realidad, en una des-presencia»[1003]. La exposición de Rueda es impecable y la cuestión merece un desarrollo por nuestra parte. Recordemos el concepto heiedeggeriano de «metafísica de la presencia»: se refería a esa concepción que encontraba el ser en lo «a los ojos». Lo que allí está. Las cosas son las cosas. Y las cosas son «presencia». Están presentes a los ojos. Incluso Dios, presencia absoluta y perenne, lo que está presente en todas las cosas y todos los momentos, es la presencia absoluta. Si se dijera que Dios no es un «ente a los

ojos» diríamos que sí, que lo es. Dios, al estar en *todas* partes, está «a los ojos» en todos y cada uno de los entes. Esta «metafísica de la presencia» era acusada por Heidegger de opacar la pregunta por el ser de los entes. Si lo que *es es* lo que está «a la vista», lo que *es* es el ente. He aquí, en suma, la «metafísica de la presencia». Como buenos seguidores de Heidegger, los estructuralistas y los *post* se consagran a reconstruir esta «presencia». Hay dos maneras de despresentificar la presencia. Si el ente que se presenta está ubicado en una estructura, nunca será «lo que es» porque su ser es ser en relación a otra cosa que no es él. En la estructura todos los elementos tienen que ver con todos. Todos son diferentes a todos. Si las cosas se explican por su relación con otras cosas y no en sí mismas es porque se explican por su *diferencia*. Esto lo hemos visto en el análisis sincrónico de la lengua que proponía Ferdinand de Saussure. Pero la noción de *acontecimiento* va, por decirlo así, más allá. El *acontecimiento* no acontece como elemento de una estructura. De aquí que eso que Foucault llamará *ontología del presente* lo lleve a otro lugar y lo saque del estructuralismo semiológico, de toda organización formalista de lo real. Foucault instrumenta a Nietzsche y crea su visión genealógica del entramado histórico. Las historias son múltiples, se cruzan, chocan, son espadas: esto lo hemos visto. Pero *no están en un campo formal*. En suma, la historiografía genealógica no es: 1) lineal como la historiografía clásica; 2) totalizante, como la dialéctica; 3) formal, estructural o semiológica como las variantes estructuralistas. No es «formal» porque el «entramado» foucaultiano o lo que le hemos visto llamar «trama histórica» no se constituye por relaciones entre «partes», entre «formas», no constituye una estructura formalista sino una *trama de fuerzas*. Dentro de esta *trama de fuerzas* es que el sujeto se disuelve. *No hay sujeto, hay fuerzas*. Estas fuerzas son estratégicas, son tácticas. Se expresan por medio de infinitas historias que chocan entre sí. Foucault tiene —ahora— que explicar qué son esas fuerzas. ¿Son «presencias»? ¿Estamos entonces en medio

de la (condenada por Heidegger) «metafísica de la presencia»? ¿Son «a los ojos» las fuerzas tácticas y estratégicas de la trama foucaultiana? Foucault hace jugar aquí su noción de *acontecimiento* y la de *diferencia*, que, si bien forma parte de toda la cultura filosófica que arranca desde Heidegger y su *diferencia ontológica*, encuentra en él a su más autorizado representante. (*Nota*: Lo óntico y lo ontológico: el Ser no es el ente, se da en el ente, está en todos los entes pero no se agota en ellos, sino que los ilumina, dado que los entes son a la luz del ser).

Una «despresentificación» del «presente»

Dentro de esta concepción de la historia, ¿cómo es un «hecho histórico»? No es un «hecho», lo sabemos. Es un *acontecimiento*. El «hecho histórico» tiene en-sí. Proviene de una cadena de hechos que lo antecede y que expresa su contenido, su densidad. El en-sí de un hecho es lo que este tiene de sustancial. Es su *sustancia*. La cuestión viene —por supuesto— de Hegel. La historia de Hegel es una historia tramada entre un sujeto sustancial y una sustancia subjetiva (sustancia *sub-jectum*). El en-sí es el contenido sustancial del hecho histórico. Su bagaje histórico, digamos. Expresa todo lo que ha sucedido para que ese hecho se haya, al fin, realizado en la corriente sustancialista de la historia. (Estoy hablando hegelianamente e incluso estoy hablando de un Hegel visto *alla* Foucault). Foucault recurre al *acontecimiento. Ya* vimos que no tiene en-sí. Que no pertenece a una *cadena significante*, con lo cual rompe Foucault con el estructuralismo semiológico. Ni a una dialéctica histórica, ruptura con el marxismo. Vayamos a la «metafísica de la presencia». ¿Es el «*acontecimien-*

to» una presencia, es una cosa «a los ojos»? No, el *acontecimiento es una des-presencia. El acontecimiento no se da en el modo de la presencia sino en el modo de la diferencia*. Y no porque sea «diferente de algo», sino porque él, el *acontecimiento*, es diferencia. Partamos, pues, de esta fórmula: *el acontecimiento es diferencia*. Preguntemos, sensatamente, por qué. Es *diferencia* porque no es *presencia*. La «presencia» expresa la «densidad» de la cosa, su en-sí. Lo presente «a los ojos» es lo que es porque tiene una densidad ontológica. Una consistencia. *Un espesor* ontológico. ¿De dónde le viene? Lo «presente» tiene espesor ontológico porque es parte de la ontología histórica. Toda «presencia» forma parte del Ser. Si nos agotamos en la presentabilidad de la «presencia» jamás nos preocuparemos por el Ser, diría (y, en efecto, ha dicho) Heidegger. Justamente el maestro de Friburgo critica a la «metafísica de la presencia» (a todo pensar que se fundamente en lo «a los ojos») porque se agota en los entes, que son «a los ojos», y no se pregunta por el Ser. La genealogía foucaultiana (que se alimenta de Nietzsche y Heidegger o, más precisamente, de Nietzsche *a través* de Heidegger) dirá que toda «realidad» es «a los ojos» porque participa de la ontología de la historia. No así el *acontecimiento*. El *acontecimiento* no tiene en-sí. No es parte de la ontología histórica. No hay ontología histórica. Hay luchas: estratégicas y tácticas. Hay fuerzas. No hay *ontos*. Por consiguiente, el acontecimiento, al no tener densidad ontológica, antes que expresar el *ser* de la historia (antes que pertenecer a la cadena de significantes de una historia sustancial), expresa una *ausencia de ser*, una *carencia de sustancia*. Así, la *presencia* es pero no es. «Es» porque, en efecto, se hace «presente». Pero se presenta en tanto *acontecimiento*, no en tanto *ser* ni en tanto *sustancia*. La «presencia» expresa una «despresencia». Esta «des-presencia», ¿de dónde está ausente, de dónde se «des-presencia»? De la historia ontológica, de la historia de «hechos», de la historia sustancial. La «presencia» de la historia genealógica lleva en ella su «diferencia». Surge como

«presencia» diferente de toda ontologización o sustancialización posible. Todo «suceso» es entonces «eventual». Hay una «despresentificación» del «presente». La «ausencia de ser» eventualiza toda «realidad». Recordemos —es bueno hacerlo *exactamente* aquí— que la ontología trata del *ser*. Que *on* es el nominativo de un participio griego que significa «lo que es, lo ente». Que su genitivo es *ontos*. La genealogía histórica no tiene *ontos*. No es ontológica. En suma, lo que «aparece» no tiene «ser». Tiene una «ausencia de ser». Esta «ausencia» se da en la «presencia» misma. Es la «presencia» la que surge en tanto «ausencia». O sea, la «presencia» es «diferencia». Si hay un «en-sí» en la «presencia», este «en sí» es su «diferencia». El *acontecimiento* —al no tener en-sí— es *diferencia*. Lo que lleva a la polémica de la historia genealógica con la fenomenología. La conciencia fenomenológica es intencional porque intenciona sobre «las cosas mismas». Para la genealogía foucaultiana no hay «cosas mismas». Hay *acontecimientos*. La fenomenología cae víctima de la «metafísica de la presencia». Cree que intenciona sobre «hechos». Sobre «cosas». Pero no hay «hechos» ni «cosas». Hay «diferencias». Aquello sobre lo que intenciona la fenomenología es una «diferencia». No es una «presencia». En suma, la conciencia husserliana no solo remite a un sujeto trascendental constituyente, sino que este sujeto no puede constituir su objeto porque no hay «objetos». Los «objetos» serían «presencias». Y toda «presencia» es una «despresencia». Es, en sí, una «diferencia». A partir de estos conceptos hará Derrida su crítica a Husserl[1004].

La «ontología del presente»

Deleuze, por su parte, desarrolla el concepto de *acontecimiento* en relación, como Foucault, con la historia. El *acontecimiento* pondría en crisis la idea misma de la historia. O, sin duda, su idea tradicional. El *acontecimiento*, en tanto acontece «y rompe con el pasado, no pertenece a la historia y no podría ser explicado por ella»[1005]. Deleuze extrema la posición de Foucault. Señala más fuertemente el Afuera del «acontecimiento»: «El acontecimiento en su devenir, en su consistencia propia, en su autoposición como concepto, es ajeno a la Historia»[1006]. Acaso más osada que esta afirmación sea la de llamar «historicista» a Heidegger, en compañía de Hegel: «Hegel y Heidegger siguen siendo historicistas en la medida en que plantean la historia como una interioridad en que el concepto desarrolla o revela necesariamente su destino»[1007]. De Heidegger encuentran la «continuidad» en ese linaje que establece entre los alemanes y los griegos. (*Nota*: ¿Realmente alguien podrá creer que, si deseamos hacerlo, no encontraremos continuidades en cualquier filósofo? ¿No hay una *continuidad* manifiesta en el discontinuo Foucault entre el poder pastoral cristiano y el poder pastoral del Estado moderno? Volveremos sobre esto, sí. Pero no está mal, conjeturo, ir estableciéndolo desde ahora. La sugerencia de esta «continuidad» se la debo a Edgardo Castro y fue formulada en una de esas charlas filosóficas tan densas como amables que le hacen pensar a uno que la filosofía está viva. Y más aún: que es una forma del arte, y elevada). ¿Se recuerda el *Discurso del Rectorado*? «El inicio es aún». El «inicio» es la Grecia presocrática. Este trazado de continuidades (Hegel, es célebre su frase, había dicho: «Con los griegos nos sentimos como en casa») no puede sino responder a una visión unitaria de la Historia, una visión ideológica. Heidegger, en efecto, establece un *telos* entre Grecia y la Alemania de 1933. Sobre la «continuidad» y el esfuerzo del *acontecimiento* por refutarla, y siguiendo a Deleuze-Guattari, escribe Zourabichvili: «O bien existe lo nuevo, gracias a lo cual podemos inclinarnos sobre lo que cesamos de ser murmurando

"se terminó", porque en ello ya no nos reconocemos; o bien la historia es un desarrollo, y el fin, en germen desde el comienzo, aparece como la verdad de lo que termina; solo que entonces el fin, impotente para romper y usurpando su nombre de fin, es interior al proceso que él clausura»[1008]. Desde ya: esto es Hegel. Y este hegelianismo está presente en el *Discurso del Rectorado*. El «acontecimiento» busca romper esa unidad de la historia. De esta forma, el *Discurso del Rectorado* no habría sido un *acontecimiento* por reclamar, para producirse, una unidad de la historia. Un «eje». El «eje» Atenas-Berlín. ¿O fue un *acontecimiento* y el trazado de la continuidad respondió a un ardid de Heidegger para producirlo? «No siempre es fácil ser heideggeriano», escriben Deleuze-Guattari. «Se comprendería mejor que un gran pintor, un gran músico se sumieran de este modo en la ignominia (pero precisamente no lo hicieron). Tenía que ser un filósofo, como si la ignominia tuviera que entrar en la filosofía misma. Pretendió alcanzar a los griegos a través de los alemanes en el peor momento de su historia: ¿hay algo peor, decía Nietzsche, que encontrarse con un alemán cuando se esperaba un griego?»[1009] (Seguramente ningún gran pintor ni ningún gran músico se sumieron tanto como Heidegger en la ignominia, pues Heidegger se sintió, en su momento de mayor altanería histórica, llamado a ser el Führer filosófico de Alemania, pero hubo pintores y músicos y escritores que adhirieron al nazismo. El caso más notorio, y tal vez doloroso, fue el de Wilhelm Furtwängler, el director de orquesta, genial intérprete de la Novena de Beethoven y las sinfonías de Anton Brückner).

Tratemos de ir concluyendo con este tema. Foucault utiliza a Kant para trazar eso que —a partir de la noción de «acontecimiento»— llamará *ontología del presente*. Kant se habría preguntado: «¿Qué es lo que en el presente le da sentido actualmente a una reflexión filosófica?»[1010] Y Foucault concluye: «En resumen, me parece que se ve aparecer en el texto de Kant la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al cual pertenece el fi-

lósofo que habla de ello. Si en verdad se pretende considerar a la filosofía como una forma de práctica discursiva que tiene su propia historia, me parece que con ese texto sobre la *aufklärung* se ve a la filosofía —y pienso que no fuerzo demasiado las cosas diciendo que ocurre por primera vez— problematizar su propia actividad discursiva»[1011]. Veamos el armado de la episteme, por decirlo así: 1) Foucault no puede incurrir en una ontología de la historia; 2) La historia no tiene un ser, no tiene sustancialidad, no tiene teleología; 3) La historia no produce, al carecer de todo eso, «hechos históricos»; 4) La historia es singular. Se singulariza. La historia, por consiguiente, se *acontecimientaliza*. Hay una *acontecimientalización* de la historia («*événementialization*»). «Con este neologismo (escribe Edgardo Castro) Foucault hace referencia a una forma de proceder en el análisis histórico que se caracteriza, en primer lugar, por una ruptura: hacer surgir la singularidad allí donde se está tentado de hacer referencia a una constante histórica, a un carácter antropológico o a una evidencia que se impone más o menos a todos»[1012]; 5) La historia, al no ser constante, al no ser continua, al no ser el devenir sustancialista del Espíritu o del Hombre o de Dios, es *presente*. Acontece con el acontecimiento. *Todo acontecimiento es presente*. De aquí que cuando Kant se pregunta por el Iluminismo se está preguntando por su *presente*. Al hacerlo inaugura la *ontología del presente*. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel tenían por objeto el ser mismo de la historia, su *ontología totalizadora*. Una historia genealógica que busca apresar los *acontecimientos* y reniega de toda *continuidad* solo puede ser una *ontología del presente*. Con lo cual damos por terminado este intento por afinar la conceptualización de la episteme foucaultiana. Metafísica de la presencia, acontecimiento, diferencia y ontología del presente.

Sartre, el hombre siempre puede superar la estructura

Los estructuralistas (tomo el concepto en su amplitud total, del modo en que lo hace François Dosse en su *Historia del estructuralismo*) han eludido toda remisión o «la disolución de toda referencia a un agente unívoco de la significación a favor de redes de relaciones entre elementos, sean estos signos (en la semiótica) o fuerzas (como en Foucault)»[1013]. Se han centrado en una deconstrucción de la fenomenología husserliana. Cabe preguntarse si la fenomenología posthusserliana —que cuestiona el idealismo y el Ego trascendental de *Ideas I*— no cuestiona también la *filosofía del sujeto*. En Merleau-Ponty el yo es opaco y *anónimo*. Sartre es —como vimos— el primero en cuestionar con dureza el campo trascendental del Ego husserliano. «Si se insiste en llamar sujeto (dice Sartre) a una especie de yo sustancial a partir del cual se desarrollaría la reflexión, entonces hace ya mucho tiempo que el sujeto ha muerto.

Yo mismo he criticado esa concepción en mi primer ensayo sobre Husserl, en 1936»[1014]. Tampoco se molesta por reconocer su aceptación de la estructura: «El hombre es para mí el producto de la estructura, pero en tanto la supera»[1015]. Pero hay una cuestión a develar. ¿Hay dualismo en *El ser y la nada*? El en sí, al ser pura positividad, se encuadra en lo que Heidegger llama «metafísica de la presencia». Delicada cuestión. No hay dualismo: el para sí (*nada*) y el en-sí (*pura positividad*) no son antagónicos ni están enfrentados. Se interpenetran. El en-sí penetra al para sí en tanto lo afecta de facticidad. En tanto el para sí quiere ser su ser para reposar en la plenitud del en-sí. Pero el en-sí sartreano no es completud. La Nada le impide serlo. La Nada quiere tener la plenitud del Ser y colmar su trascendencia, su sed de ser. Quiere ser *algo*. Es lo que Sartre llama la «mala fe» del para sí. Tarea inútil: nunca puede aprehenderse en alguna de las maneras del ser, dado que el ser del para sí es pro-yecto. El para sí,

al ser pro-yecto, es una nada temporalizante arrojada a sus posibles. Nunca puede darse la consistencia del en-sí. Pero el en-sí está siempre penetrado por la nada. La nada solo puede existir al precio de nadificar el ser. El hombre no es. Es pura trascendencia. El ser no es presencia. No es una cosa. No es lo «a los ojos». Es lo que la nada nihiliza. El ser es ser y es ser-nihilizado por la trascendencia del para sí. El ser, en Sartre, es *diferencia*. Abundemos: si la «metafísica de la presencia» señalaba una ontología de «lo que es» y «lo que es» es «lo a los ojos» porque es «presencia», ese «ser», en tanto puro ente, en tanto pura plenitud de ser que es «a los ojos», no existe en Sartre. El ser, en Sartre, no es completud. Está, digámoslo así, *agujereado*. Si la «metafísica de la presencia» postula que las cosas son lo que son y son lo que vemos, el en-sí sartreano —aunque algunas de sus primeras formulaciones puedan parecer parminídeas— está herido por la nada del para-sí. La fórmula «el hombre es un agujero en la facticidad del ser» establece, por decirlo en lenguaje estructuralista, que el ser es diferencia y el hombre también. El hombre quiere darse la plenitud del ser y no puede. El ser no puede darle la plenitud porque no la tiene. *El ser, en Sartre, está agujereado. La presencia también*. Ese «agujero» es lo que hace que lo que vemos no sea el ser: es el ser agujereado por la nada. Heidegger acabará tachando al ser. Sartre, antes, lo agujereó.

Cuando Sartre dice «el ser puro de significación no se encuentra en ninguna parte en la experiencia humana», está diciendo que no hay ser en tanto «presencia». En la *Crítica* la praxis del agente histórico trabaja la materialidad y constituye y es constituida por una historia que, si bien como fundamento, encuentra su inteligibilidad última en la libertad de ese agente práctico, no deja de enajenarse, alienarse, y hasta de generar procesos que no pasan en absoluto por subjetividad alguna («la ciudad *se* armó contra el rey»). El Ser es praxis. Es praxis libre. O es praxis alienada. Es la praxis del poder. Y es la praxis de la resistencia al poder. Pero si el Ser es praxis y la praxis se funda-

menta en la libertad de los hombres, sea o no sometida luego (como contrafinalidad o como finalidad) por el poder, habrá un espacio para que la historia no sea el agobiante monólogo del poder. El hombre es —como dice Sartre— producto de la estructura. Pero siempre alienta en él la posibilidad de superarla.

En 1976 los alumnos de Michel Foucault ya le decían: «Todo está bien. El poder. La estructura. La *scientia sexualis*. El Panóptico. Los manicomios. Las prisiones. El pastorado. Pero ¿qué hacemos? ¿Se puede hacer *algo* contra todo eso?» Además, la sociedad *disciplinaria* que describe Foucault es una utopía irrealizable en muchas partes del mundo. Solo una sociedad bien organizada se disciplina. La periferia no tiene una sociedad disciplinaria. Tiene sociedades carnívoras. Si el hombre no puede superar lo que la estructura ha hecho de él, ¿cómo podría rebelarse? ¿No le está faltando algo a Foucault? ¿No le está faltando la *nada* sartreana, la libertad fundante del agente práctico en la que siempre late la posibilidad de la rebelión?

La «lucha» foucaultiana: el «Grupo de Información sobre las Prisiones»

Si tomamos al Foucault que se compromete en «luchas» por la protección de los hombres encarcelados, si sumamos a esto que en algunas de esas luchas coinciden él y Sartre, debiéramos explicitar cuál es la diferencia entre ambos. Varios puntos teóricos lograrán inteligibilidad a partir de esa explicitación. El 8 de febrero de 1971, en la iglesia Saint-Bernard de Montparnasse, y a raíz del apresamiento de militantes de izquierda, pertenecientes al maoísmo de *Gauche prolétarienne*, Foucault distribuye y lee a la prensa un *Manifiesto* que firman, entre otros, J.-M. Do-

menach y P. Vidal-Naquet. Es un papel mimeografiado. Ese papel expresa una «lucha» zonalizada: el término nos pertenece; no el de «lucha», que es foucaultiano, o es el que él asume, sino la idea de la *zonalización* de la lucha. (*Nota*: Este «encuentro» militante entre Sartre y Foucault se venía produciendo desde los días que siguieron al mes de mayo de 1968: «muchos intelectuales conocidos se habían movilizado, y seguían haciéndolo, multiplicando sus llamamientos, sus protestas, y testimoniando con su presencia, cada vez que parecía necesaria, su oposición al poder establecido. Al lado de Sartre se verá con gran frecuencia a lo largo de los próximos meses la calvicie sonriente de Michel Foucault»[1016]).

El grupo maoísta *Gauche prolétarienne* se disuelve el 27 de mayo de 1970. Su periódico, *La causa del pueblo*, que es el que Sartre venderá por las calles de París, determina que muchos de sus militantes sean encarcelados y no reconocidos como prisioneros políticos, por lo cual inician una huelga de hambre. Además, desean aprovechar el hecho para despertar la conciencia pública acerca de la situación en las prisiones. Notable paralelo ahora entre estos dos filósofos (Sartre y Foucault) que tanto se han enfrentado: a Foucault se le encarga formar una comisión de relevamiento acerca de los presos. Algo similar ha hecho Sartre, en Lens, con los mineros: «El 12 de diciembre, en la ciudad de Lens, (Sartre) presidió un tribunal popular para protestar contra la muerte de dieciséis mineros a consecuencia de una explosión de grisú en las minas hulleras del Norte (...) Posteriormente, en febrero de 1971, se emprendieron acciones contra las condiciones de las cárceles francesas; Foucault, Domenach, Vidal-Naquet y otros, organizaron un grupo de información sobre las cárceles. Se dedicarían a apoyar y a desarrollar movimientos y huelgas de hambre que nacían en cadena y se extendían como un reguero de pólvora en los centros de Meulun, Toul, Limoges, Nancy-Carlos III, Thionville, etc. "¿Qué es un preso? —pregunta Sartre en una conferencia de prensa el 5 de enero de 1972—. Es

un hombre al que se encarcela contra su voluntad. ¿Por qué se le encarcela? Porque se atrevió a rebelarse individualmente contra nuestra siniestra sociedad… Se nos miente. Un gobierno surgido del miedo nos oculta las informaciones. Se nos oprime, se nos explota, pero volvemos a dormir a nuestras casas. Ellos no vuelven, porque están presos". Sartre se movilizó de nuevo, con él los suyos, contra los atentados racistas que tenían por blanco a los trabajadores inmigrados. Se manifestó, con Foucault, Clavel, Mauriac, en la Goutte d'Or, en París, en Ivry, en la periferia sur, y se puso a la cabeza de una delegación que se dirigía a la plaza Vendôme, ante el Ministerio de Justicia»[1017]. Volvamos a Foucault: le entusiasma la posibilidad de trabajar sobre las prisiones. Una historia de la prisión es la continuación lógica de una historia de la locura. Busca tramar una comisión investigadora acerca de las prisiones y consigue llevar todo a un buen puerto, a un puerto organizativo: nace el G. I. P. (*Groupe d'information sur les Prisons*). Consigue un par de cosas ciertamente importantes. Sobre todo: la entrada en las prisiones del periodismo y de las radios; aun en las secciones más interdictas, más prohibidas. Treinta y cinco establecimientos carcelarios inician movimientos de protesta. Se crean entidades similares al G. I. P. El G. I. S. (Grupo de Información sobre la Salud), el G. I. A. (Grupo de Información sobre los Asilos), el G. I. S. T. I. (Grupo de Información y Sustento de los Trabajadores Inmigrantes).

Tenemos aquí a un Foucault muy activo, muy entreverado con la realidad. Se le pregunta (en una entrevista de *Tages Anzeiger Magazin*) qué piensa de lo que un filósofo debe hacer, además de pensar. (*Nota*: Supongo que la pregunta se completa con esa aclaración, dado que un filósofo no puede evitar pensar y, precisamente esto, guste a algunos o no, esté de moda o no, es lo que hace de alguien un filósofo). Foucault inicia su respuesta retomando la pregunta: «¿Mi idea del trabajo de un filósofo? Pero ¡es que los filósofos no trabajan! Lo que define al filósofo es que se aleja de la realidad. No puede aproximársele». El periodista,

que posiblemente odie a los filósofos o que ya ha entrevistado a demasiados, dice: «Sería el gran momento de abolir a la filosofía y con ella a los filósofos». Foucault le responde seriamente: «La filosofía ya está abolida. No es más que una vaga y pequeña disciplina universitaria en la que las personas hablan de la entidad del ente, de la "escritura", de la "materialidad del significante", y de otras cosas por el estilo». El periodista, agudo ahora, arremete: «Hay, sin embargo, un par de filósofos serios, que se encuentran fuera de la Universidad, y que "totalizan", como diría Sartre». «Sí», acepta Foucault. Medita un rato. Y añade algo muy valioso, que, en caso de que mi traducción haya logrado apresar lo central, sería como sigue: «Siempre que Sartre totaliza, se aleja de la realidad. Y cada vez que se constriñe (se *saisit*) a un problema determinado, que tiene una estrategia determinada, que lucha, se acerca a la realidad»[1018]. Aparecen aquí dos categorías que —en el enfoque de Foucault— estarían enfrentadas y determinarían diferencias centrales entre ambos filósofos. Pero veamos la cuestión desde Foucault: *la lucha no totaliza*. Hay, una vez más, un enfrentamiento entre estrategia y dialéctica. La *lucha* zona-liza su acción. Elige *un* objetivo y allí golpea. No se extravía en la marejada de la totalidad que pierde la visión de lo específico. La cuestión es: ¿la *lucha* es el concepto que reemplaza al de *totalidad* cuando la idea de *revolución*, ya muerta, ha obliterado el proyecto por cambiar el *todo*? ¿Qué sería el *todo*? Eso que decían los militantes de *La causa del pueblo*: el sistema, el *capitalismo*. ¿La «lucha» busca reemplazar al capitalismo o —precisamente— luchar contra sus lacras? La «totalidad», desde ya, busca reemplazar la «totalidad», busca reemplazar un «sistema». *Un sistema es una totalidad*. Foucault habría inaugurado las luchas zonales de la posmodernidad. Que, de este modo, irían del G. I. P., en los setenta, a la defensa de los bebés focas en Canadá en los noventa. Evolución de la cual no es responsable Foucault. Peor les fue a quienes querían cambiar la *totalidad*. En los setenta ya no tenían de dónde agarrarse. A fines de los

ochenta terminaría por caer la *totalidad-totalitaria* soviética y solo quedarían los fragmentos del posmodernismo. Luchas zonales. Reivindicaciones parciales. Minorías sexuales. Derechos de las mujeres (feminismo). De los gays. De las lesbianas. De las minorías raciales (los *african americans*). La ecología, en fin. De lo rojo a lo verde. No es que todas estas causas no sean justas y necesarias, pero se dan dentro del sistema que las ha producido. Han pasado a primer plano porque se ha renunciado a cambiar ese sistema. No solo esto: ya no se lo piensa como un «sistema». Como una «totalidad». La parcialidad ha sido elevada a lo absoluto. Lo que no se ve es algo que Foucault sabía bien: mientras las prisiones sean las prisiones del poder y mientras el poder siga siendo el mismo, no cambiará el régimen penitenciario, salvo en algunos aspectos, siempre momentáneos. Porque siempre, mientras perdure, el poder se reproducirá, reproduciendo sus disciplinas, sus sujeciones, por decirlo *alla* Foucault.

Todo ha derivado hacia su caricatura. Todos —si no nos reinventamos— seguiremos siendo lo que somos: la mueca de lo que soñamos ser. Para no serlo, convendrá no olvidar que la «lucha», en Foucault, se relacionaba con la áspera situación de las prisiones: con la tortura, la violación, el encierro. No con los bebés focas de la ecología. Causa —insisto— que no hay por qué suponer desdeñable. Pero no antes de haber reducido a su mínima expresión las torturas, el hambre, las guerras, los terrorismos de Oriente y Occidente (el terror y la guerra contra el terror como su otra cara).

Clase 44

Disparen sobre Foucault

Seguimos algo más con Foucault y su entrevistador. Certero, el tipo le dice que el «combate que usted emprende con Sartre y otros militantes no apunta al centro de la sociedad, a las relaciones de producción y de apropiación sino a la periferia. ¿Puede cambiar la situación de los presos si, en Francia, la misma clase permanece en el poder?» Foucault responde: «No. ¿Por qué deberían querer cambiar las condiciones de detención si están en el poder?» De lo que se desprende (estamos, aquí, en los comienzos de los años setenta y, en Francia, a pocos años de Mayo del 68) que solo un cambio del «centro», de la «centralidad», de «las relaciones de producción y apropiación», o sea: de la «totalidad», podría modificar las «condiciones de detención».

¿Puede haber acción política cuando el sujeto es abolido?

El hombre del *Tages Anzeiger Magazin* resulta ser más incómodo de lo que Foucault esperaba. Tiene, como todos los periodistas insidiosos, una colección de frases de su entrevistado. Son, sobre todo, de 1966. Le recuerda que dijo que no quería poner al hombre en el lugar de Dios, que quería un pensamiento

anónimo, un saber sin sujeto. Pregunta, entonces, lo que ya hemos preguntado varias veces: «A partir de esta teoría, ¿se puede aún activar en el dominio de la política cuando el sujeto es abolido?» Luego dice que (le parece, es cauteloso el hombre) la consecuencia de esta abolición del sujeto sería un sentimiento de impotencia, de turbiedad (de entumecimiento o aletargamiento) y de impotencia, renunciar a la acción. «En suma, la contemplación estructuralista». Foucault todavía no estalla. Arguye una serie de razones ligadas a la efectividad de su tarea en el G. I. P. Algo así como que no necesita una teoría del sujeto para hacer lo que ha hecho y hará. El periodista saca una vez más de su fructífero bolsillo otra frase de 1966. Foucault tiene uno de sus habituales momentos de «estaba ahí, y luego estuve en otra parte y mañana no sé dónde estaré». Basta, dice, de molestarlo con cosas que él ha dicho. «No bien las dije, ya las olvidé. Pienso para olvidar. Todo lo que dije en el pasado no tiene la más mínima importancia. Lo que escribí ya no me interesa. Lo único que me interesa es lo que todavía puedo escribir y hacer». Muy similar a la Introducción de *La arqueología del saber*: «Más de uno, como yo, escribe para perder el rostro». Que no le pidan que permanezca invariable. Que no le pidan una moral de estado civil. Que se lo deje en paz cuando se trata de escribir. (*Nota*: No cito esto para decir que Foucault no tiene consistencia. No: se divertía con estas cosas y tenía malhumor con los entrevistadores que le pedían una coherencia que, por estilo, detestaba. Sentía todo pedido de «rigor» o «coherencia» como un chantaje que limitaba su creatividad. Heredaba de Nietzsche esta petición de principios. Quería no ser sistemático o, al menos, no encadenarse a un sistema. No en vano su maestro había sido quien fue: el menos sistemático de los filósofos).

Sin embargo, con notable terquedad, se le recuerda que solía diferenciarse de la generación de Sartre y parecía postular «*un structuralisme apolitique, non engagé*». La pregunta consigue ciertos objetivos. Foucault, en lugar de expulsar al entrevistador,

dice un par de frases valiosas: «Después de todo, muchas cosas cambiaron. Posiblemente porque mi generación se aproximó a la de Sartre. Una semana atrás, Sartre y yo nos presentamos al Ministerio de Justicia para leer en público un Manifiesto que los detenidos nos habían entregado. Es evidente que yo he cambiado. Pero Sartre, sin duda, también. Porque hasta ahora había creído que todo cuanto yo había escrito era una repulsa, una negación de la historia. Hoy, ya no parece creerlo. ¿Por qué cambié yo? No lo sé». Habría sido interesante saberlo. Si Sartre le dijo que ya no parecía creer que «todo cuanto había escrito» no era una negación de la historia, podría haberle respondido, si hubiera *cambiado*, que en *La trascendencia del ego* se había suprimido el campo trascendental husserliano (al negar Sartre esa duplicación del Ego empírico por un Ego trascendental) y que el sujeto no estaba centrado. O que reconocía que en *El ser y la nada* la conciencia, al encontrar su unidad a través de las objetividades del mundo, no era sujeto constituyente y la realidad no remitía a ella para constituirse. Pero *todo* el estructuralismo simplificó la filosofía de Sartre de un modo pasmoso. Hasta llegar a la torpeza e increíble mala fe del foucaultiano Frédéric Gros quien —contrariamente a Foucault que se siente acusado por Sartre de negar la historia— invierte los términos y le atribuye la acusación a Foucault: «Lo que reprocha a Sartre es justamente haber pensado esa autocreación del sujeto auténtico, sin raíces históricas»[1019]. Otra vez la misma, deliberada omisión de la *Crítica de la razón dialéctica*. Y más también: una precisa, deshonesta tergiversación de toda la filosofía sartreana. A lo largo de este trabajo hemos visto varias veces esta maniobra. Sartre, de ser cierto lo que Foucault declara, fue muy generoso. En el entramado estratégico foucaultiano la historia no solo está negada, es imposible. Veamos, ahora, dónde la encuentra. Viajemos a Irán.

Foucault en Irán

Estamos en septiembre de 1978. Michel Foucault publica en el diario italiano *Corriere della sera* el primero de una serie de artículos sobre la revolución iraní que encabeza el ayatollah Khomeyni, figura que, en un inicial largo momento, habrá de seducirlo. No será el primer intelectual de la historia seducido por un líder político, haya sido largo o corto ese *momento*. El de Foucault, si lo pensamos mejor, no duró tanto, pero su intensidad no fue leve. «*La révolution irenienne*» era —por qué no verlo así— una gran contraconducta y, además, un ejemplo vigoroso, multitudinario de la *ontología del presente*. ¿Por qué publica Michel sus artículos en un diario italiano? Un editor astuto y culto (había traducido al italiano, en 1963, la *Historia de la locura*) tenía las suficientes acciones en ese diario como para tomar medidas que le dieran prestigio. Su apellido es Rizzoli ¿y qué más podía querer (pues era de esos tipos ambiciosos que unen a su cultura esa práctica veloz del periodismo) que lanzar a su admirado filósofo francés a las tierras calientes del Islam? El primer artículo de Foucault aparece el 28 de septiembre (1978) y lleva por título: «El ejército, cuando la tierra tiembla». Rizzoli le pide una contribución regular, intensa. Foucault, ahora, está en Irán. Gobierna un canalla pro occidental, Mohammed Reza Pahlavi, amante de estrellas de cine, *playboy* hipermillonario que se ha casado con una mujer que responde al bello nombre de Soraya. Como ella no le da hijos la echa a patadas del paraíso islámico y le concede el título de «princesa», más los correspondientes millones de dólares y las correspondientes joyas lujuriosas como indemnización, por decirlo de algún modo. De aquí en más, la «princesa Soraya» se transforma en actriz de cine y en belleza del jetset, rivalizando con la princesa Grace de Monaco. No digo esto porque me entusiasme la frivolidad, sino para describir qué era Irán bajo el dominio de Occidente. Respondía a la imagen hollywoodense de las «*arabian nights*», ese Oriente de caricatura

donde los Amos eran inmensamente ricos, sus mujeres inmensamente bellas y el pueblo inmensamente obediente e inmensamente pobre, hambriento. Donde los héroes iban desde Rodolfo Valentino hasta Rock Hudson. Y las mujeres podían ser María Montez, Ivonne De Cario, Arlene Dahl y, en el mejor de los casos, Gene Tierney o Marlene Dietrich.

Foucault ve en la revolución iraní un estallido de furia contra ese orden. No es el único intelectual que tiene este punto de vista. No era tan extraño tenerlo. Nadie sabe cómo van a terminar las cosas ni qué rumbo tomará la historia o qué locura atrapará a los hombres. Uso la palabra «locura» (palabra foucaultiana) porque él la usa para definir a esta revolución que transcurre ante sus ojos.

El nacimiento de las ideas y la explosión de su fuerza

Foucault está dos veces en Irán. La primera, del 16 al 24 de septiembre. La segunda, del 9 al 15 de noviembre. Tiene importantes entrevistas. Una es con el ayatollah Chariat Madani, que es el segundo dignatario religioso del país. Su intérprete es Medi Bazargan, fundador del Comité de los Derechos del Hombre. Los análisis políticos de Foucault son minuciosos, agudos. Detalla, por ejemplo, la formación y la ideología del Ejército iraní y descarta una posible intervención en contra de las masas. El Ejército iraní no hará ninguna masacre por defender al Cha o a quienquiera que este designe en su lugar. Para descartar esta idea de un ejército masacrador, asesino, Foucault escribe: «Las fórmulas Pinochet o Videla parecen excluidas»[1020]. (La condición de masacradores de los militares que actuaron en la Argentina entre

1976 y 1983 está universalmente establecida. No hay discusión posible sobre eso ni hay que aceptarla. No hay, tampoco, «empate» posible. Es absurdo también imaginar, en busca de ese empate, un «Gobierno de los Montoneros». De los Montoneros se podrán decir muchas cosas pero no tenían el grado de crueldad ni el sadismo de los grupos de tareas del videlismo. Además, esa idea es descabellada. La guerrilla, tanto el ERP como Montoneros, estaba derrotada y sin bases ya antes del golpe. Las disidencias dentro de la Juventud Peronista se iniciaron justamente a partir del desacuerdo acerca de «un» asesinato: el de Rucci. En fin, bajezas que van en busca de evitar los juicios a los que el mundo entero señala como epítome de la criminalidad histórica. Si Foucault decía «Pinochet y Videla», en un mismo plano, sabía por qué lo decía: expresaba la conciencia formada en todo el mundo acerca de la inhumanidad de esos gobiernos).

No solo quiere conocer y ahondar en la revolución iraní, sino en el Islam: «El problema del Islam como fuerza política es un problema esencial para nuestra época y para los años por venir. La primera condición para abordarlos con algo de inteligencia, es no empezar por el odio»[1021]. Algunos, dice, afirman que las grandes ideologías están muriendo, otros que ellas nos sumergen en la monotonía. Pero las ideas nacen, se agitan, desaparecen o reaparecen. Y esto no solo en los círculos intelectuales o en las universidades de la Europa occidental, sino a escala mundial y entre los «otros», entre otras minorías u otros pueblos que la historia hasta hoy ha ignorado. Hay más ideas en la tierra (sigue) que las que los intelectuales suelen imaginar. (Una frase de cuño shakesperiano: «Hay más cosas entre el cielo y la tierra que las que piensa tu pobre filosofía», le dice Hamlet a Horacio, aproximadamente, porque cito de memoria). Y son más fuertes, más activas y resistentes y apasionadas de las que pueden pensar los políticos. Hay que presenciar el nacimiento de las ideas y la explosión de su fuerza. Y no son los libros los que las enuncian (él, Foucault, un hacedor de libros es quien dice esto), sino

los acontecimientos (*événements*). En ellos esas ideas expresan su fuerza, y en las luchas que se llevan a cabo por ellas o contra ellas.

«Una rebelión con las manos desnudas»

El 5 de noviembre de 1978, siempre en el *Corriere della sera*, Foucault publica el que será acaso su más importante artículo, el más esperanzado: «Una rebelión con las manos desnudas». Es una exaltación de la lucha de masas. Y del pueblo iraní. Dice que, en siglos anteriores, en Occidente, los reyes que perdían el poder lo entregaban en manos de algún ministro exasperado y partían en algún carruaje, serenamente. Hoy no. No en Irán. El pueblo está en la calle y con las manos desnudas; pero furioso. Escribe: «Siempre los gobernantes caen con facilidad cuando los pueblos salen a la calle»[1022]. Caramba, Michel Foucault: ¿quiénes salieron a la calle en Irán? ¿Las masas o las estructuras? ¿Quiénes forman los pueblos? ¿Cuál es la carnadura de los pueblos? ¿Los hombres o el entramado histórico de fuerzas estratégicas y tácticas sin sujeto? Recordemos la frase de su dogmático, férreo exégeta y compilador Frédéric Gros: «Hay que recordarlo: durante mucho tiempo, Foucault solo concibió al sujeto como el producto pasivo de las técnicas de dominación. Recién en 1980…»[1023]. No, «recién en 1980» no. Aquí, en Irán, Foucault encuentra al sujeto en acción. Va más allá de sí mismo. Escribe sin pensar en teorías, llevado por el calor de un acontecimiento que lo transporta, que le hace creer en la furia y en la pasión de los pueblos. ¿Se equivocó? ¿Alguien no lo hizo toda vez que se entusiasmó con una revolución o con «la furia y la pasión de los pueblos»? Lo importante no es el desenlace. Las cosas terminan

bien o mal. Y, a la larga, terminan mal porque todo se deteriora y muere y traiciona su origen; ante todo, diferenciándose de él. Pero en algún momento hay que creer en algo. Y en esto siempre hay un componente de «locura» o de «disparate». ¿No decía Foucault, siguiendo a Nietzsche, que en el origen era «el disparate»? O uno se vuelve loco alguna vez o se pasa la vida escribiendo editoriales en los diarios de la derecha o estudia dirección de empresas o se hace relojero o no se saca la corbata ni para dormir o hereda la empresa del padre y se sienta en su escritorio, bajo su retrato y pone su misma cara de perro exuberante y, en el fondo, abismalmente aburrido. Es cierto, Foucault enloqueció y escribió esa frase: «La locura en Irán». Al cabo, el Chah de Irán era un cretino al servicio de la opulencia de Occidente y las masas iraníes salían a las calles terrosas y calientes con las manos desnudas y pedían por Khomeyni. Eso vio Foucault y eso le pareció la «lucha», la «historia» y, lo dijera o no, el hombre sobrepasando la estructura.

Seguimos con él, en Teherán. Sabe —lo sabemos todos— que «en el siglo XX» para derrocar a un régimen «hacen falta armas, estado mayor, organización, preparación». En Irán, no. «Lo que pasa en Irán ha de problematizar a los observadores de hoy en día. No van a reencontrar aquí a China, ni a Cuba ni a Vietnam, sino un *maremoto ("raz de marée")* sin aparato militar, sin vanguardia, sin partido. No van a reencontrar los movimientos de 1968 porque estos hombres y estas mujeres que manifiestan con banderolas y con flores tienen un fin político inmediato»[1024]. Quieren echar abajo al Chah y su régimen: están por lograrlo.

Los hechos (¿los «hechos»?, ¿los «acontecimientos sin en-sí»?) se van precipitando. Foucault escribe exactamente: «*les choses*». No suena mal: «las cosas se precipitan». Lo que suena raro es: «los acontecimientos sin en-sí se precipitan». (*Nota*: ¿Golpeo bajo? ¿Alguien se ofende, se irrita? Es Foucault el que está narrando así los sucesos. ¿«Sucesos» suena mejor? Quiero unir esta pasión que, sorpresivamente, lo atrapa con algunos de

sus planteos teóricos. Voy a volver sobre estos temas. Pero no se habrá dejado de observar que este Foucault «loco» con la historicidad caliente, con la embriaguez militante de un pueblo me atrae más que su «pensamiento estratégico sin sujeto». Precisamente porque aquí «ve» al sujeto en la calle. Ve a las masas protagonizando los «sucesos» de la historia y se embriaga con ellas. Esto no le impide pensar. Al contrario, un filósofo piensa todo el tiempo. Aun en medio de la embriaguez, aun en medio de las masas y los acontecimientos, aun al pie de la guillotina). ¿A qué se debe esta precipitación? Hace ya diez meses que el pueblo de Irán se enfrenta a un régimen que tiene uno de los mejores ejércitos del mundo, una de las mejores policías también. Foucault llega a sus más altos puntos de entusiasmo: «Aquí están las manos desnudas, sin recursos para la lucha armada, con una obstinación y un coraje que inmovilizan al ejército: poco a poco, este se paraliza y vacila en hacer fuego. Hace apenas dos meses dejó entre tres mil y cuatro mil muertos alrededor de la plaza Djaleh; ayer, doscientas mil personas han desfilado ante estos soldados que han permanecido inmóviles. El gobierno está reducido a arrojar comandos de provocadores: no han logrado efecto alguno. Cuanto más se acerca la crisis decisiva, menos se hacen posibles los recursos de las armas. La sublevación de toda una sociedad ha sofocado la guerra civil»[1025]. ¿Tiene esta rebelión «objetivos a largo plazo»? No los tiene y Foucault lo celebra. No es un factor de debilidad. «Al contrario. Es porque no hay programa de gobierno, es porque las consignas (*mots d'ordre*) son escasas que puede existir una voluntad clara, obstinada, casi unánime»[1026]. Foucault descubre seguidamente «una ley de la historia». ¿Una ley de la historia? Entonces, ¿la historia tiene leyes? Estamos en pleno descalabro teórico. Nada más peligroso para un intelectual que un pueblo detrás de un líder. Esa visión lo sobrepasa, lo arrastra, le hace olvidar demasiadas cosas, pero lo entrega jubilosamente a su propio caos. «Atrévete a tu propio caos», decía Nietzsche. Aquí lo tenemos a Foucault, fascinado

por «las manos desnudas» de las masas iraníes que siguen a Khomeyni, encontrando, a lo Hegel, a lo Marx, «leyes en la historia». Cito el texto (es buenísimo): «Hay una ley de la historia: cuanto más simple es la voluntad de un pueblo, más compleja es la tarea de los políticos. Sin duda porque la política no es lo que pretende: la expresión de una voluntad colectiva; solo respira bien ahí donde la voluntad es múltiple, vacilante, confusa y oscura a sí misma»[1027].

Por fin, Foucault concluye con un texto formidable: «Mohammed Reza se irá, ¿sí o no? Salvo que suceda algo imprevisible, se irá. Pero el problema es saber qué forma tomará esta voluntad nueva y masiva que ha dicho "no" a su soberano, que ha terminado por desarmarlo. El problema es saber cuándo y cómo la voluntad de todos va a ceder el lugar a la política, el problema es saber si lo quiere y si lo debe hacer. Es el problema práctico de todas las revoluciones [¿hay "permanencias" entonces?, ¿hay algo común "a todas las revoluciones"?], es el problema teórico de todos los filósofos políticos. Confesemos que no somos los occidentales quienes podemos dar un consejo sobre este punto a los iraníes»[1028].

La embriaguez del «acontecimiento Irán»

Estos escritos de Foucault, estas líneas trazadas «en caliente» (las haya escrito en el lugar que sea nadie negará que se trata de una prosa que arde) expresan lo que llama «ontología del presente». En ese texto sobre el *Iluminismo* —recordemos— Foucault veía a Kant situado en su presente. «En resumen, me parece que se ve aparecer en ese texto de Kant la cuestión del pre-

sente como acontecimiento filosófico al cual *pertenece el filósofo que habla de ello*»[1029]. Si Kant se preguntó por la «ilustración» es porque estaba metido en ese momento histórico. Foucault, aquí, en Teherán, también se pregunta y se mete con el presente. Es el filósofo atrapado en su propia historicidad. Lo atrayente (o fascinante o aun deslumbrante) del caso Foucault es que él se ha metido en una historicidad ajena y la ha hecho propia. Se deja inundar por ella. Su pregunta por la «verdad» del Islam no tiene la asepsia de la pregunta kantiana. Aquí, con Foucault, se trata de un europeo que penetra otro universo, que lo descubre. Esa penetración, ese descubrimiento deviene su «presente». Su ontología del presente. Ese *ser* se le aparece allí y tiene formas inesperadas, sorprendentes. La grandeza de Michel Foucault en Teherán está en haber encontrado el coraje para permitir ser penetrado por una historicidad «ajena». El «acontecimiento Irán» tomó para él la forma de la embriaguez, de la «locura». Le recordó —también— lo que vio en Túnez, cuando era profesor ahí, en el '68, cuando *no estuvo* en el Mayo francés: «En el mundo actual, ¿qué puede suscitar en un individuo el deseo, el gusto, la capacidad y la posibilidad de un sacrificio absoluto, sin que pueda suponerse en ello la menor ambición o el menor deseo de poder y ganancia? Es lo que vi en Túnez, la necesidad del mito, de una espiritualidad, y el carácter intolerable de ciertas situaciones producidas por el capitalismo, el colonialismo y el neocolonialismo»[1030]. Abordará esta cuestión al regresar a Francia, cuando sea acusado de colaborar con un régimen genocida. Responderá preguntándose: ¿qué es lo que lleva a un hombre a arriesgar su vida, sublevándose?

Los sucesos posteriores a la caída de M. Reza Pahlavi son conocidos. El Chah entrega el poder el 16 de enero de 1979. Exiliado desde 1964, el ayatollah Khomeyni regresa a Irán en medio de la algaraza popular: todo será ahora mejor, toda muerte tendrá un sentido, las movilizaciones masivas encuentran en ese líder retornante su justificación más profunda. Foucault, desde

París, sigue la situación con un entusiasmo inédito, tan nuevo como nueva fue su experiencia iraní. Para desdicha de todos, Khomeyni da rienda suelta a grupos paramilitares que actúan con la brutalidad asesina que da la certeza del «campo de caza», de la «zona liberada», del «todo vale» contra los enemigos de la gran causa. Pronto, las persecuciones a opositores políticos o familiares o amigos o lo que sea genera matanzas similares o peores que las de Reza Pahlavi. Foucault es acusado desde todas partes: desde la izquierda, desde la derecha, desde ese centro pulcro y racional que nunca se equivoca, que nunca arriesga, que sirve a los Amos desde los periódicos de los Amos y al servicio de un sistema —la democracia neoliberal de mercado— que *estructuralmente* mata por año más seres humanos que cualquier fundamenta-lista de cualquier continente, al que ese sistema, si le conviene, si lo necesita, apoyará sin importarle nada de lo que haga en su territorio y aun adiestrándolo en técnicas de contrainsurgencia si fuera necesario. Todos sabemos estas cosas. Que algunos las nieguen o las oculten exhibiendo la «barbarie» de los Otros no es cuestión que trataremos aquí. Del modo que sea, Foucault ha de haberse sentido hondamente defraudado y obligado a responder por algo que no solo no deseaba, sino que hería su condición de filósofo. Decir que su condición de enemigo del sujeto lo llevó hacia Khomeyni es un disparate. Decir que la «muerte del hombre» lo apartó de los derechos humanos, otro. Me explico: coincido en que esas posturas teóricas del primer Foucault dificultaban un compromiso con los derechos humanos. También lo he criticado por eso. Pero el Foucault de Irán — es una tesis entre tantas otras y surge de la lectura de sus notas — «enloquece» con la «locura» de las masas iraníes. Ya no es el de la muerte del sujeto o la muerte del hombre. Es el Foucault que lleva a primer plano las «contraconductas», las «resistencias» al poder. Pero no ya como excrecencias del poder, sino como creaciones autónomas de la sublevación popular. Volveré sobre esto.

¿Es inútil sublevarse?

Aún se lo acusa (hoy) de su compromiso iraní. El foucaultiano Michel Senellart escribe: «No se puede sino sentir estupor ante el hecho de que un editorialista de moda, más de veinte años después de la publicación de esos artículos, aún pueda presentar a Foucault como "el abogado del jomeinismo iraní en 1979", y por lo tanto solidario en teoría con sus exacciones»[1031]. Se refiere a Alain Mine y su nota en *Le Monde: El terrorismo del espíritu* (7 de noviembre de 2001). Muerto en 1984, poco podía Foucault sufrir por el ataque de Alain Minc. Tampoco Senellart tiene por qué asombrarse de la aparición de un crítico iracundo «veinte años después de la publicación de esos artículos». El tiempo no resuelve los problemas. Acaso el islamismo de Foucault se discuta aún dentro de cincuenta o cien años. Ojalá, el mundo seguiría existiendo y las polémicas también. Pero fue en vida que Foucault sufrió por los ataques contra su «primavera de Teherán». A ellos respondió con un texto notable, de hondo valor teórico: *¿Es inútil sublevarse?* Lo publicó en *Le Monde* los días 11 y 12 de mayo de 1979. Vamos a prestarle atención.

El inicio del texto es decisivo: «"Para que el chah se vaya, estamos decididos a morir por millares", decían los iraníes el verano pasado. Y el ayatollah, durante estos días: "Que sangre Irán, para que la revolución sea fuerte". Hay un extraño eco entre estas frases que parecen encadenarse. ¿El horror de la segunda condena la embriaguez [es la exacta expresión que usa Foucault: "*l'ivresse*"] de la primera? Las sublevaciones pertenecen a la historia. Pero, de una cierta manera, le escapan. El movimiento por el cual un hombre solo, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: "No obedezco más" y arroja a la cara de un poder que cree injusto el riesgo de su vida, ese movimiento me parece irreductible. Porque ningún poder es capaz de tornarlo imposible (...) Porque el hombre que se subleva no tiene, finalmente, explicación; es necesario un desgarramiento que interrumpa

el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre pueda, *realmente*, preferir el riesgo de la vida a la certeza de obedecer»[1032]. Foucault explica, luego, que el fracaso de los partidos políticos y de los movimientos revolucionarios en Irán depositaron las esperanzas populares en la religión. Acepta que se trata de cuestiones complejas que deberán ser discutidas. Pero tiene certezas: «Nadie tiene el derecho de decir: "Rebélense por mí, conseguiremos la liberación final de los hombres". Pero no estoy de acuerdo con los que dicen: "Es inútil sublevarse. Se terminará siempre en la misma cosa" (…) Hay sublevaciones, esto es un hecho; y es por eso que la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su aliento»[1033]. Sigue Foucault. Se trata, lo confieso, de uno de mis textos preferidos, del texto que habría deseado escribiera más veces, que lo hubiera escrito antes… cuando no podía hacerlo. Lo pudo hacer después de Irán. Después de diferenciar férreamente entre la espiritualidad de un pueblo, de los que sabían que podían morir. Y «el gobierno sangriento de un clero integrista» (Khomeyni). El mañana de las sublevaciones no está asegurado, dice. Y todos sabemos cuánta razón tiene. Es, usando esa expresión suya, una «ley de la historia». Pero las voces confusas de quienes se rebelan cantan mejor que las otras y dicen el profundo sentido de la verdad. Es necesario que no se callen. «Es porque esas voces existen que el tiempo de los hombres no tiene la forma de la evolución, sino el de la "historia", justamente»[1034]. Y concluye: «Los intelectuales, durante estos tiempos, no tienen buena "prensa" (…) No es entonces el momento de decir que uno no es un intelectual. Soy un intelectual. Me preguntarán cómo concibo lo que hago, y responderé, si el estratega es el hombre que dice: "Qué importa tal muerte, tal grito, tal levantamiento en comparación con la gran necesidad de conjunto, y qué me importa en cambio tal o cual principio general en la situación particular en que nos encontramos", pues bien, me es indiferente que el estratega sea un políti-

co, un historiador, un revolucionario, un partidario del chah o del ayatollah; mi moral teórica es lo contrario. Es "antiestratégica": ser respetuoso cuando una singularidad se subleva e intransigente cuando el poder transgrede lo universal»[1035]. Y escribe la frase final: «Después de todo, es mi trabajo; no soy el pi muro ni el único que lo hace. Pero yo lo elegí»[1036].

El texto tiene el estilo y el aliento de los mejores textos de Camus o de Sartre. ¿Qué sucedió? Creo que Foucault dejó de lado muchas de sus primeras concepciones teóricas para escribir algo así. Aquí no está Nietzsche, del que, en efecto, se había alejado. Definir a su moral como «antiestratégica» es quitarla de la «trama histórica» y si quiso eso, lo expresó bien. Se podrá decir que los acontecimientos de Teherán lo llevaron a un terreno cuasi «emocional» y que estos textos no tienen valor teórico. Es posible. De aquí que aún —antes de acuchillarlo con nuestra embestida final— nos reste uno de sus últimos textos de alto valor teórico. Tenemos que abordarlo con el debido cuidado y respeto. Es el Foucault final. Lo hemos visto en todas sus facetas. No creo que nos aguarde una nueva. Pero hay acentos colocados sobre ciertas cuestiones decisivas (la subjetividad, por ejemplo) que tenemos que llevar a primer plano.

El texto lleva por título *Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto*. Es de abril de 1983. Foucault muere el 25 de junio de 1984. El texto, pues, es casi un año anterior a su muerte. (Entre nosotros se consigue en el libro de Dreyfus y Rabinow: *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*). Algunos hablan de «testamento filosófico». Un disparate: ni Foucault ni nadie sabe cuándo va a morirse. Menos que muchos, Foucault. Ya veremos las circunstancias de su muerte. Una muerte triste, sorprendente. Solo 57 años. Pero si se trata de estudiar al «último Foucault», es aquí donde está. Un texto único por su densidad y por su situación crepuscular, ignorada por su autor. En el libro de Dreyfus y Rabinow (en castellano) figura con el título de *El sujeto y el poder*. Como se verá, es el tema que más he-

mos seguido a lo largo de nuestro análisis y, supongo, es el tema —para mí, al menos— central de la filosofía. Escribo «supongo» porque no quiero escribir «uno de los temas». No: el sujeto y el poder expresan el drama del hombre, esa ausencia en la episteme foucaultiana. Sabemos hacia dónde vamos. Hemos formulado una y otra vez esta crítica: que el poder, en Foucault, anula al sujeto, al cual, explícitamente, él ha debilitado en la trama histórica o ha eliminado en su primera gran obra en tanto sujeto de la representación, pero dándolo por muerto, algo que llevaba a creer que se trataba de un gesto más radical y definitivo que la crítica de Heidegger en la cual se sustentaba. Y —al anular al sujeto— anulaba toda posible resistencia al poder. El Poder era lo Uno. Era el Todo. Esto nos ha llevado a oponerlo a Sartre, el filósofo del sujeto y de la inalienable libertad del sujeto. También Foucault ha elegido a Sartre como su contendiente central, lo cite o no. De modo que tendríamos un enfrentamiento definitivo. De enorme potencia e importancia teóricas. El filósofo de la libertad (Sartre) y el filósofo del poder (Foucault).

Donde hay libertad, hay poder

Empieza, él, explicitando cuál ha sido la meta de su trabajo «durante los últimos veinte años»[1037]. No ha sido el de analizar el poder: «Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos»[1038]. No ha sido el poder, sino el sujeto el tema central de su investigación. Pero (lo que viene es una autocrítica, aunque así no la presente Foucault): «Es verdad que terminé *completamente* involucrado en la cuestión del poder»[1039]. (¿Habrá escrito Foucault *completamente*

con tanta convicción como parece? ¿Uno es absolutamente consciente de todas sus palabras cuando escribe? ¿Y si hubiera escrito que terminó *muy* involucrado en la cuestión del poder? No podía sospechar que un subfilósofo de la periferia se pondría tan gozoso leyendo ese *completamente* que se lo pondría en cursivas. Nadie escribe para la posteridad. Es imposible. Habría que saber qué es la posteridad. Y si habrá alguna. Nadie sabe, tampoco, quién habrá de leerlo, desde dónde, qué palabras le servirán a quién, cómo habrá de ser interpretado, utilizado, bastardeado o negado sin piedad alguna. La posteridad no existe. Todo escritor tiene que declararla abolida para escribir libremente). Menciona dos «formas patológicas» de ejercicio del poder, dos «enfermedades del poder»: el fascismo y el stalinismo. Vienen, contra lo que se cree, de muy lejos, «a despecho de su propia locura interna, emplearon ampliamente las ideas y los mecanismos de nuestra racionalidad política»[1040]. Pero no piensa introducirse en toda esa temática del ataque a la razón y considera que todo se aplana cuando se propone la antinomia racionalidad/irracionalidad. Busca otra manera de estudiar el poder. «Esta consiste en tomar las formas de resistencia contra diferentes tipos de poder en su momento inicial. Para usar otra metáfora, consistiría en usar esta resistencia como si fuera un catalizador químico que ilumine las relaciones de poder»[1041]. Enuncia lo que llamará luchas «transversales». Dado que para entender las relaciones de poder investigará las formas de resistencia y las conductas disociadas. «Como punto de partida, permítasenos tomar una serie de oposiciones que se han desarrollado hace unos pocos años: oposición al poder del hombre sobre la mujer, de los padres sobre los hijos, del psiquiatra sobre el enfermo mental, de la medicina sobre la población, de la administración sobre la forma de vida de las personas»[1042]. Se trata de luchas «transversales»: no están limitadas a un país. De luchas «inmediatas»: no van detrás del «enemigo principal». Van detrás del *enemigo inmediato*. Atención a esto: «No esperan encontrar una solución a sus pro-

blemas en una fecha futura (esto es, liberaciones, revoluciones o fin de la lucha de clases)»[1043]. ¿Qué clases de luchas son? «Se trata de luchas anarquistas»[1044]. Afirman los derechos que tiene todo individuo a ser diferente y subraya todo aquello que hace a los individuos ser lo que mejor pueden ser: verdaderos individuos. Desarrolla entonces, Foucault, una concepción que habrá de quedar como marca de su pensamiento: *los dos significados de la palabra «sujeto»*. Uno puede estar sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia. Y también puede «estar ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta»[1045]. Foucault habrá de apuntar contra las formas de *sujeción de la subjetividad*. Son, dirá, las que definen nuestro tiempo. Hay tres *tipos de luchas*. 1) Contra la forma de dominación (étnica, social y religiosa); 2) «Contra las formas de explotación que separan al individuo de lo que produce»[1046]; 3) Contra la sujeción, contra formas de subjetividad y sujeción. Aun cuando estas luchas se dan siempre mezcladas hay una que prevalece sobre las otras según las épocas. «En el siglo XIX, la lucha contra la explotación pasó a primer plano. Y en nuestros días, las luchas contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad, se vuelven cada vez más importantes, aun cuando las luchas contra las formas de dominación y explotación no han desaparecido. Todo lo contrario»[1047]. Desarrolla luego temas que conocemos: la transformación del poder pastoral cristiano en el poder pastoral del Estado moderno. Retorna a Kant y la «ontología del presente»: «Pero Kant se pregunta: ¿qué somos?, en un momento histórico preciso. La cuestión de Kant se nos aparece como un análisis tanto de nosotros mismos como de nuestro presente»[1048]. Es imperioso que pensemos nuestro presente. Se trata del «más importante de los problemas filosóficos»[1049]. ¿Para tanto? ¿Por qué? Y Foucault tiene una buena respuesta: «Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo»[1050]. Célebremen-

te, en el Prólogo al libro de Fanon (*Los condenados de la tierra*) Sartre escribió: «No nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros». Pero este *acto* requiere una negación. Se ha hecho *algo* de nosotros. Ese *algo*, ¿quién lo hizo? Lo hizo el poder, en cualquiera de sus formas. Si hicieron *algo* de nosotros, ¿qué somos? Somos una cosa, una pura facticidad. Esta facticidad es la que tenemos que negar. ¿Desde dónde se niega la facticidad? Desde lo que fundamenta la negación. El fundamento de la negación es el *hombre*. «Es por el para-sí que la nada adviene al mundo». Solo el hombre se niega a sí mismo para devenir otro de sí. Los animales no cambian, evolucionan. Solo el hombre (porque la tiene) puede negar su subjetividad (su subjetividad-cosa, su subjetividad-fáctica, la subjetividad que le han hecho ser) para ser libre. La verdadera lucha contra el poder es una lucha por la libertad. Y (como muy bien dice Foucault y desarrollaremos luego) en nuestros días se nos sujeta la subjetividad. Nos colonizan —decimos nosotros— la subjetividad. Nos hacen «otros» de nosotros mismos. Nos hacen ser lo que el poder quiere que seamos. Ni Sartre ni Foucault analizaron el poder de los medios de comunicación en esta tarea. No conocieron la revolución comunicacional (o la conocieron poco y no la integraron en sus problematizaciones) y menos aún conocieron a Bill Gates o imaginaron al Homo-Net. Esta es *nuestra* tarea. Pero es bien cierto que la sujeción de la subjetividad es primordial en nuestros días y el poder se da a su través. (¿Cuántos de ustedes han visto Gran Hermano?) Lo que le falta a Foucault es señalar que para rechazar lo que somos tenemos que ejercer un acto absoluto de libertad. Y en este texto lo dice. Tarde (porque es así: demoró demasiado y no pudo desarrollarlo porque la muerte lo «sorprendió», tal como, por otra parte, habrá de «sorprendernos» a todos), pero algo alcanzó a decir. Dijo que la libertad es la *precondición* del poder: «dado que la libertad debe existir para que el poder se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la po-

sibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física»[1051]. La esclavitud no es una relación de poder. Si el hombre está encadenado, no hay poder: «se trata de una cuestión de relaciones físicas de constricción»[1052]. ¿Cuál es, entonces, «el problema crucial del poder»? Es «la intransigencia de la libertad»[1053]. Más adelante —casi al final del texto, concluyendo— afirma que no habría relaciones de poder sin «momentos de insubordinación» que escapan a ellas. En suma, aquí, la insubordinación, la libertad ya no aparece como una categoría de simultaneidad con el poder. Ya no se trata del viejo axioma: «Donde hay poder, hay resistencia al poder». Foucault lo invierte: «Donde hay libertad, hay poder».

No llega a esta tesis. Debió hacerlo. Alguien dirá si hemos exagerado al formularla. Pero si uno lee: *la libertad debe existir para que el poder se ejerza.* O lee: *la libertad es el soporte permanente del poder.* Concluye (sobre todo si tiene cierta temeridad teórica, siempre saludable, siempre necesaria): *donde hay libertad, hay poder.* Que era exactamente lo que queríamos que Foucault dijera. Que lo dijo un año antes de morirse, cuando ya no le quedaba tiempo para desarrollar una temática tan rica, tan necesaria. Es una lástima. Tenemos, ahora —nosotros, que no somos foucaultianos—, que decirla por él. Porque los foucaultianos —que no lo han hecho hasta ahora— no lo van a hacer. Acaso algunos. Tendrán, entonces, que partir de los conceptos de «lucha», de «resistencia», de «insubordinación», de «contraconducta». Y, les guste o no, de «libertad». Tendrán, en suma, que leer a Sartre.

Clase 45

Conclusiones conclusivas sobre Michel Foucault

No se trata de una linealidad. No se trata de deducir una filosofía a partir de un tiempo histórico. Hemos visto todas las determinaciones y sobredeterminaciones de la urdimbre histórica y seguiremos trabajando sobre eso. Pero (y queremos ya mismo señalarlo), ¿no es llamativo el reemplazo de Sartre por Foucault en la hegemonía, en la soberanía de la filosofía francesa y, por consiguiente —dada la centralidad que ocupó esa filosofía durante varias décadas—, en la hegemonía, en la soberanía de la filosofía sin más? Sartre ejerce su predominio desde la posguerra hasta mediados de los sesenta. Foucault a partir de 1966 y, en buena medida, a partir de la desilusión del Mayo francés. ¿Qué cambia de una época a otra? Durante la hegemonía-Sartre se vive en plena Guerra Fría, se opta por un ideal revolucionario, se entra en la fogosa década del sesenta que genera un clima de esperanza, de horizonte abierto a los cambios en una amplia zona del planeta, desde la primavera de Praga hasta los Beatles, desde la descolonización hasta el hippismo, desde las Revoluciones del Tercer Mundo hasta el Mayo francés, desde la Revolución Cubana hasta el maoísmo. La hegemonía-Sartre es la hegemonía de una filosofía de la *libertad*. Con el derrumbe del comunismo, con el colapso del marxismo, con la desilusión del Mayo francés, con el *gulag* soviético, con las persecuciones de la revolución cultural china, con el caso Padilla y las prisiones a los homosexuales en Cuba, el horizonte revolucionario se cierra. Surge, entonces, la hegemonía-Foucault. La hegemonía-Foucault es la hegemonía de una filosofía del *poder*. ¿Continuidad, persistencia, ley de la

historia? No, los hechos de la historia están determinados y sobredeterminados. No hay linealidad en lo que propongo. Seguramente se trata de acontecimientos que se fueron urdiendo lentamente. Pero un corte sincrónico en el acaecer histórico 1 (Sartre) revelaría la fórmula *donde hay libertad, hay poder*. Y un corte sincrónico en el acaecer histórico 2 (Foucault) revelaría la fórmula *donde hay poder, hay resistencia*. Habría que desarrollar la complejidad del pasaje diacrónico. Pero ese pasaje se dio. La idea-fuerza, la posibilidad compleja, no necesaria, no teleológica de la *revolución* es expresada por una filosofía que busca cambiar la totalidad y propone una lucha para subvertir el sistema de producción capitalista: toda lucha por la revolución es una lucha *totalizadora*. La idea-fuerza de una filosofía que ya no busca cambiar la totalidad sino las injusticias, el dominio que el poder genera es expresada por una filosofía que busca trastocar las partes a través de la *lucha* fragmentaria. Pero esta lucha, al concentrarse en una descripción intensiva del poder, se ahoga a sí misma.

Había que salir del sujeto para entrar en Heidegger

Totalicemos a Foucault. La *intelligentsia* francesa tenía que salir del marxismo y de la totalidad. Necesitaba un gran filósofo —crítico del capitalismo— que reemplazara a Marx. Advierte que en Heidegger hay una fundada crítica a la modernidad y al sujeto de la modernidad. No se preocupa por los compromisos nacionalsocialistas de Heidegger y —lo que es más serio— no se pregunta si esa crítica a la modernidad y al sujeto no estará contaminada por ese compromiso. El pasado nazi de Heidegger per-

manece oculto (sobre todo por sus discípulos tradicionales: Jean Beaufret a la cabeza de la tarea maestra de escamotear pruebas) y se apela, a través de Heidegger, a Nietzsche. Hemos visto a Foucault reconociendo la influencia de Heidegger y confesando que por Heidegger llegó a Nietzsche. Ya antes su amigo Deleuze había escrito *Nietzsche y la filosofía*. La elección de Nietzsche como filósofo rector de una filosofía requiere tolerar tanto el nazismo de Heidegger como los «martillazos» del loco-poeta de Turin. ¿Se puede izquierdizar a un filósofo que detesta a la plebe, que admira a la bestia germánica, que ve en la Revolución Francesa una sedición de esclavos solo redimida por Napoleón, que escupe sobre la Comuna de París, que funda su idea de la dialéctica en la positividad que le entrega la autoafirmación de la aristocracia, que tiene pasajes que claman por la eutanasia? Por todo esto yo no podría jamás ser nietzscheano. Es una cuestión de sensibilidad antes que de pensamiento. Mi modo de ser se irrita con Nietzsche. Esto no tiene por qué pasarle necesariamente a nadie. Hay pasajes admirables en sus obras, capaces de convocar a los más refinados o a los más fragorosos espíritus de este mundo. Como profesor lo enseño siempre con una pasión que crece a medida que veo el efecto que produce en mis alumnos: quedan poseídos por él, estén a favor o en contra, indiferentes jamás.

Volvemos a Foucault. También la vida privada de un filósofo influye en su pensamiento. No participo de los argumentos *ad hominem* salvo cuando entregan elementos teóricos, como, creo, el que voy, brevemente, a exponer. «Hay una etiqueta política (escribe su biógrafo Didier Eribon) sobre la que todo el mundo está de acuerdo: Foucault era violentamente anticomunista. Desde que abandonó el partido y sobre todo después de lo que vivió en Polonia, Foucault desarrolló un odio feroz hacia todo lo que podía evocar el comunismo, de cerca o de lejos»[1054]. Abandona el partido tempranamente en los cincuenta. «Lo que vivió en Polonia» es un suceso relacionado con su homosexualidad.

Cuando ocurre algo así —una segregación, una actitud brutal con algo que una persona eligió libremente— se comprende el «odio feroz» de esa persona. Pero ese anticomunismo no impidió a Foucault teorizar contra el poder. Contra *todos* los poderes. Esa sensibilidad ante los sofocamientos del poder, ¿no debió alejarlo de un filósofo que proponía la desigualdad, la jerarquía, la aristocracia como elementos irrecusables de su filosofía? ¿No debió alejarlo de Nietzsche?

Pero Foucault parte de Heidegger. Y si se tragó a Heidegger, el paso siguiente era tragarse a Nietzsche. ¿El costo de salir o eludir el marxismo (no como dialéctica o filosofía de la historia, sino como filosofía que lucha contra las desigualdades y el poder capitalista) es caer en brazos de un nazi y un propagandista de las aves de rapiña, las bestias rubias, las desigualdades, un hombre que destilaba un «odio feroz» contra lo popular, lo «plebeyo», la «plebe», los «esclavos»?

Foucault no tenía salida. Si quería desarrollar su teoría del poder como crítica del capitalismo (y de todos los otros poderes también) pero *desde la izquierda* tenía que remitirse al «segundo Heidegger», al de la Historia del Ser. Es el Foucault de *Las palabras y las cosas*. Encuentra todo servido en Heidegger: el hombre tiene que morir para que la filosofía pueda pensar. ¿Qué hombre? El hombre de la modernidad, el *subjectum* cartesiano. El tecnocapitalismo se basa en la subjetividad y en el culto antropológico. Hemos visto sobradamente esto. Repetimos una fórmula que arrojamos varias páginas atrás: *había que salir del sujeto para entrar en Heidegger*. Incluso Althusser confiesa la influencia que, sobre él, tuvo la *Carta sobre el humanismo*. Sujeto, subjetividad, humanismo, *subjectum* en tanto fundamento y antropología son las pestes que, para Heidegger, estructuran la *razón*, enemiga del *pensar*. Foucault recurre, entonces, al cuadro de Velázquez: antes del surgimiento de la Modernidad, en la época clásica, el sujeto no existía. Es un invento de la Modernidad. Y si traducimos «sujeto» por «hombre» tenemos la célebre fórmula

que leva al triunfo al «primer» Foucault: el hombre ha muerto. Una fórmula totalmente alejada del espíritu de Marx para quien son los hombres los que, en condiciones no elegidas por ellos, hacen la historia. ¿Recuerdan la cita del capítulo sobre el fetiche de la mercancía? «Las mercancías no van solas al mercado». Totalmente alejada de Sartre: «Los hombres hacen la historia y la historia los hace a ellos». Muerto el horizonte revolucionario, el horizonte del cambio de la totalidad, instalado el desengaño, *muere el hombre*. Las negaciones del sujeto tenían otras zonas de expresión (aunque nadie había llegado a la potente fórmula de Foucault) en la lingüística de Ferdinand de Saussure (a quien descubre para esa función el estructuralismo), en la antropolgía estructural de Lévi-Strauss y el psicoanálisis lacaniano. Pero es Foucault quien tiene la osadía (nos basamos en un texto de François Dosse para decir esto) de poner en el centro mismo de la cultura occidental *al hombre en tanto que ausencia, en tanto que falta* alrededor de la cual se despliegan las epistemes. Esta lectura de Dosse es inadecuada. Poner la muerte del hombre en la centralidad suena muy sartreano: el hombre como ausencia (¿como nada?) ocupa la centralidad. No: el hombre, en Foucault, es constituido en exterioridad por la sociedad disciplinaria. Está en medio de las fuerzas y contrafuerzas, de las tácticas y las estrategias de la trama histórica. El pensamiento estratégico es un lenguaje de fuerzas con un sujeto ausente. Se da, en Foucault, *un saber sin sujeto*. Este *primer* Foucault es el que dificulta la llegada del *segundo*. Llegada tardía, por cierto. Foucault extrema tanto su crítica al sujeto que cuando quiere buscarlo no lo encuentra. «Todo mi devenir filosófico ha sido determinado por Heidegger», confiesa. Heidegger, el gran enemigo del sujeto, del hombre. Recién a partir de la aparición de los libros de Hugo Ott y de Víctor Farías una afirmación como la de Foucault habrá de adquirir un dramatismo y una incomodidad extremas. ¿O no es incómodo ser compañero de ruta (y más que eso aún) de un nazi militante, habitado por sólidas certezas teórico-prácticas, un na-

zi estamental, un funcionario activo del régimen? O un nazi distinguido. O no biologista. Pero irrebatiblemente nazi: «la íntima verdad y grandeza del nacionalsocialismo». Entre las coas que nos llevan a lamentar la temprana muerte de Foucault, no es esta la menor: ¿qué habría dicho sobre esos libros? Difícil que se hubiera unido a Derrida, no se llevaban bien. Difícil que se hubiera unido a nadie: habría emitido su propio juicio. Habría pensado él la cuestión y es ese pensamiento el que hemos perdido, el que nos quitó su muerte. Voy a decirlo: Foucault era tan genial y profundo como para entregarnos sobre el nazismo lo que Heidegger se negó a hacer. Una reflexión integral sobre los intelectuales y los totalitarismos. No una deconstrucción *alla* Derrida. Sino por qué Heidegger fue nazi, si había nazismo en *Ser y tiempo*, por qué eligieron y aceptaron a-críticamente la posición de Heidegger sobre la modernidad, por qué no le importó edificar su filosofía sobre los fundamentos de la del *Rektor* de Friburgo, por qué, en el final, se aleja de Nietzsche, por qué jamás habló del silencio de Heidegger, por qué no lo hizo en las brillantes páginas que le dedica al nazismo en el curso del Collège de France de 1975-1976 (*Defender la sociedad*), en fin, son tantos los temas que nos agotaríamos enumerándolos y, aun así, no alcanzaríamos siquiera a imaginar todos los que Foucault, entregado a esa tarea, habría de abordar desde *su* situación, desde *su* honestidad intelectual (mayor que la de Derrida) y desde *su* talento filosófico. Además, tenía un paralelo fascinante para interpelar semejante hecho absolutamente sobredeterminado, urdido por todo tipo de fuerzas, de estrategias, de tácticas y de sujetos constituidos por ellas y, a la vez, protagonistas, dado que sin protagonistas no se puede evaluar a nadie, no se puede valorar, positivamente o no, lo que hizo Heidegger, quien no fue una víctima de las fuerzas desatadas de la trama histórica, de los cruces, del choque de las espadas, del saber sin sujeto, sino un protagonista, alguien que sabía lo que hacía y era responsable de esas acciones, alguien que pensó lo que quiso hacer y, en medio de

millares de determinaciones, sobredeterminaciones e hiperdeterminaciones, eligió una: el Führer, cuya palabra, dijo, era la de Alemania (¡vaya manera de simplificar la trama del evento!). Podría haber explicado su entusiasmo con la revolución iraní, su aceptación de la religión como elemento emancipatorio y, sobre todo, su aceptación, a partir de este horizonte conceptual, del integrismo de Khomeyni, que no ignoraba, dado que Foucault, en Irán, sabía que las masas iraníes, que «las manos desnudas» clamaban por la jefatura de un fundamentalista, tal como los alemanes habían clamado por la jefatura de otro, Hitler, al que Heidegger admiró y sirvió con *decidida* convicción. Y esta «decidida convicción» no es la del su jeto sofocado, casi impotente, que la visión foucaultiana de la historia ni siquiera se dignó a esbozar hasta fines de los setenta o comienzos de los ochenta. Imaginen la «trama histórica», la «estructura sincrónica» y su vertiginosa diacronía en la Alemania que va de 1930 a 1933. O des de 1927 (publicación de *Ser y tiempo*) a 1933 (*Discurso del rectorado*). Hay millares de sobredeterminaciones en cada una de las tramas históricas que se fueron constituyendo, en cada sincronía que se estructuró para pasar a otra diacrónicamente. Un pensamiento estratégico sin su jeto no nos permite pensar a Heidegger. Un saber sin sujeto nos entregará muchas cosas pero no al hombre-Heidegger en medio de esas estrategias, determinado por ellas, víctima de ellas y, a la vez, victimario. Y sobre todo: un saber sin sujeto nos impedirá medir la *responsabilidad* del sujeto-Heidegger. Aquí, desde luego, entra la cuestión de la ética, que es imposible de resolver. Pero hay una cosa, al menos, que no ignoramos: si algo nos permite juzgar a Heidegger, si algo nos permite *entenderlo*, no será solamente el juego infinito de la estrategia sin sujeto, de las miríadas de acontecimientos, sino *su* insustituible, *su* irreductible, *su* última pero definitiva disposición, resolución, *determinación* como *sujeto*.

El socavón de las hiperdeterminaciones de la urdimbre histórica

El *hombre vive*, y vive aunque more en el más ínfimo socavón de las hiperdeterminaciones de la urdimbre histórica, *ahí* lo vamos a encontrar y *ahí* vamos a poder decidir si es inocente o culpable. Porque *ahí* es, ilevantablemente, *él. Ahí es, sin excusa alguna, libre*. De lo contrario, incluso Pinochet o Videla serían inocentes. Este *resto* último de libertad que reclamamos para el *hombre* no es, como dirían los estructuralistas o los *post*, nuestra neurosis teórica por encontrarlo, en algún lugar o momento, libre. Porque no hacemos de esa libertad una libertad constituyente ni totalizadora. Los hombres tienen que poder ser responsables de sus actos. Es cierto que he escrito páginas sobre la existencia-destino. Es cierto que un niño que —en países como el nuestro y en demasiados más— sufre hambre, se desmaya en el aula del colegio por raquitismo o crece sin amor (está probado, absolutamente probado, que un niño que no recibe afecto o amor no sabe luego entregarlo) está condenado frente a otro que va a colegios privados y se alimenta bien. Esa existencia *tiene* una esencia que la precede: las condiciones concretas de la materialidad en que surgió (algo que Sartre, ampliamente, reconoce en la *Crítica* como un cuestionamiento interno sobre la ontología de *El ser y la nada*). Pero si no queremos caer en un relativismo moral que solo podría beneficiar a los asesinos, a los genocidas, a los carniceros y canallas de este mundo poblado de ellos, tenemos que plantear *ontológicamente* la libertad última, irreductible de todo sujeto. De lo contrario, o el hombre «ha muerto» o la trama histórica no tiene «sujeto». Si no hay sujeto en la trama histórica porque está, precisamente, tramada por estrategias que colisionan al margen de toda acción (o responsabilidad) de todo sujeto, ¿con qué voy a juzgar a Videla o a Pinochet? Videla debió llevar a un posestructuralista a su juicio. Habría, magistralmente, trazado todas las fuerzas condicionantes de la tra-

ma histórica y habría demostrado, magistralmente también, que no hay en ella sujeto. Porque (atención) si el sujeto está *adentro* de la trama histórica es impotente y si está *afuera* es el sujeto trascendental, el viejo sujeto centrado del viejo cartesianismo o del kantismo trascendental de los que Heidegger nos enseñó a abominar. Es grande la tentación de ceder a algo que (creo) sugiere Haber-mas pero vamos a desarrollar sin recurrir a él: la Historia del Ser, ¿no le viene como anillo al dedo al nazismo de Heidegger? Si pasamos del *Dasein* al Ser, si es el Ser el que llama al hombre, si el hombre tiene que estar en disposición, en *pathos* de escucha a la llamada del Ser, ¿no se habrá sentido Heidegger reclamado por la llamada del Ser encarnado en el espíritu de Occidente, en las «fuerzas histórico-*espirituales*» que Alemania desplegaba? Notemos la enorme diferencia: desde el *Dasein* de *Ser y tiempo* Heidegger carga con el peso de *su* decisión. No en vano se afirma que los pasajes sobre el decisionismo son los pasajes nazis de *Ser y tiempo*. Pero desde la Historia del Ser *la decisión corresponde al Ser*. Es el Ser el que llama a Heidegger al nazismo como el movimiento que encarna la liberación de la técnica de su impronta subjetiva-humanista-antropologizante. De su impronta tecno-capitalista y de su impronta colectivista, masificadora que, «metafísicamente vistas», son lo mismo. Habermas anda cerca de este planteo cuando escribe que el nacionalsocialismo es un suceso histórico que, en cierto modo, Heidegger sufre o le *acaece*.

Ahí donde encontramos a Foucault uniendo la disciplinariedad de los cuerpos a la acumulación originaria de Marx, ahí donde dice que a la acumulación originaria correspondió una acumulación de los cuerpos, ahí nos tuvo con él, asintiendo: «De hecho los dos procesos, *acumulación de los hombres y acumulación del capital*, no pueden ser separados». Así fue el saqueo originario de la periferia: se saquearon los cuerpos (o se los torturó y se los asesinó) y se saquearon las riquezas. Los cuerpos acumulados fueron los rentables como mercancías, los aptos para la

producción, incluso —y en enorme medida— los cuerpos destinados a la esclavitud. Los cuerpos inútiles o los cuerpos indóciles fueron masacrados. Dentro de este proceso una figura como Tupác Amaru era ajena a la discursividad foucaultiana.

Lo que nos lleva a la concepción de la historia. Me llevaría tiempo encontrar un texto que me haya producido tanto rechazo como el que Foucault escribe en 1971, en un homenaje a Jean Hyppolite, ese venerable y esforzado *elucidador* del saber hegeliano. Acaso fue una ironía ese homenaje. El texto, recordemos, se titula *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Lo imposibilita todo. Si Sartre le reconoció, en medio de las luchas del G. I. P., que no había destrozado la historia fue, posiblemente, el más generoso de sus actos. Foucault toma a Nietzsche y —como él gustaba afirmar— lo tironea, lo extrema, lo hace crujir. Resumamos: Foucault insiste en enfrentar enemigos demasiado lejanos. Eso facilita su tarea. Todos sabíamos, en 1971, que el sujeto sustancial hegeliano había muerto. Nadie creía en eso. Todos sabíamos, en 1971, que la dialéctica ideológica de Marx era su punto más flojo. Se decían frases (aquí, en la Argentina, en medio del fervor revolucionario de los setenta) como «el mundo marcha al socialismo». Pero era una frase. Nadie teorizaba en serio sobre eso. El mundo llevaba al socialismo si los militantes de superficie y los combatientes de la guerrilla (todos sujetos de la historia) se jugaban a fondo en la lucha contra el capitalismo oligárquico que sometía a nuestro país y al resto de América Latina. Foucault recurre a Nietzsche y decide atacar una visión trascendental de la historia que encontraría un origen a partir del cual… En fin, eso. Eso podía estar bien para Nietzsche. Podía, en Nietzsche, tener sentido. Más aún por el modo en que Nietzsche pensaba: con martillos, con espasmos, tirando con munición pesada contra Hegel, los historiadores y el socialismo. Foucault busca eludir el campo trascendental. Y elabora una historia de discontinuidades, de furores, de síncopes y de agitaciones febriles. Una historia «que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser». Una

historia de miríadas de hechos. Una historia sin «ningún poder de síntesis». Propone el «sacrificio del sujeto de conocimiento». Propone deshacer «la unidad del sujeto». No existe una historia sin ningún poder de síntesis. ¿De qué unidad del sujeto habla? Nadie hablaba en 1971 de la «unidad del sujeto». Pero era Foucault: era un perfecto niño terrible de la filosofía en esos años. Había llegado para terminar con los restos de todo hegelianismo, con el marxismo, con la fenomenología y con su antecesor Sartre. Por si alguien supone que las referencias a Sartre serían expresión de un sartrismo que —vaya uno a saber la causa de tal patología— no puedo reprimir, voy a citar a uno que otro pensador que piensa algunas cosas semejantes a las expuestas por mí. Podría citar de inmediato a Peter Dews. O a Mark Poster. O a Martin Jay, especialista en Adorno. Tengo algo mejor. Tengo a un filósofo español que —a diferencia de la mayoría— no quiere ser alemán y no se reduce a comentar la *Carta sobre el humanismo*. Dice que este primer Foucault se define a partir de sus embestidas a Sartre. «Y ello hasta el extremo que muy bien pudiera afirmarse que la andadura del proyecto Foucault, sobre todo en sus primeros y radicales momentos del antihumanismo (…), se realiza bajo la obsesión omnipresente de los postulados sartreanos (…) Foucault, en efecto, planteó siempre su trayectoria como una continuación de la lectura alternativa de las *Méditations cartesiennes* a aquella que "en una perspectiva de la filosofía del sujeto" realizara, a su entender, Sartre en *La trascendance del ego*»[1055]. Denuncia luego algo que hemos dicho reiteradamente: la simplificación a que Foucault somete la obra sartreana. Explicita a la realidad humana —en Sartre— como «en dispersión en el mundo». Bien, seguimos nosotros.

El en-sí del acontecimiento y su hermenéutica

«Dispersión». Cualquier elemental lector de Sartre —y suponemos que Foucault y los estructuralistas han de haber leído a un adversario tan negado pero tan presente— conocerá una de las fórmulas fundamentales de su ontología: «El para-sí es diaspórico». Sinónimos de *diaspórico*: dispersión, disgregación, desbandada, derramamiento. Y a este filósofo se lo acusó y se lo acusa de partir de un sujeto fenomenológico centrado.

Pero Foucault sigue fiel a Nietzsche. Y en el texto de 1971 *todo* está ahí, no lo encontramos tan extremadamente dicho en otra parte. Ahí dice lo que dice. Aunque después diga que no lo dijo o que solo vale lo que dice en el presente. En el texto sobre Nietzsche dice que el saber no se hizo para comprender, sino «para hacer tajos». O, en fin, que «vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos». Son injustos quienes le dicen posmoderno a Foucault. Él no es posmoderno, tiene demasiado talento como para eso. Tanto, que los inventó.

No quiero repetir temas en los que ya me he explayado. No quiero repetir ni las críticas ni los reconocimientos que he desarrollado en torno al pensamiento de Foucault. Ahí están. Con solo recorrer las páginas precedentes pueden ser fácilmente hallados. Vamos a concentrarnos en la noción de acontecimiento. Al no haber una ontología histórica —como hay en Flegel— el acontecimiento no forma parte de ninguna linealidad. El acontecimiento surge y surgiendo establece *hacia atrás* su genealogía. Me gusta el ejemplo de las Torres Gemelas, del que Baudrillard —en otra de sus típicas formulas para causar sensación— dijo que se trataba de un evento absoluto. No hay eventos absolutos. Los eventos son eventos y, precisamente, se caracterizan por no ser absolutos. Como evento, el de las Torres vale tanto como la muerte de Guevara en La Higuera. Ante todo, digamos eso que

se dice: que hay un Afuera del acontecimiento. Error: la historia es inmanente. Solo una postura religiosa como la de Benjamin puede postular una hendija por la que el Mesías se hace presente. El acontecimiento se da *en* la historia. Su densidad no proviene de ningún telos, de ninguna escatología: proviene del azar. Ese azar, ese principio de incertidumbre adquieren una forma —proveniente de distintas fuerzas que la constituyen— que genera el acontecimiento. Al hacerlo el acontecimiento tiene una doble significación. Establece una genealogía *hacia atrás*. Podemos analizar qué hechos llevaron al acontecimiento-Torres Gemelas. Y volvemos —desde atrás hacia delante— en un doble recorrido. Este es el en-sí del acontecimiento. Su densidad. El acontecimiento inaugura, a su vez, una sucesión de hechos inmediatos hacia delante. Giuliani se convierte en el héroe de Nueva York. Bush consolida su papel de vengador de la ofensa terrorista. Se abre la posibilidad de la invasión a Afganistán. Se conjetura, incluso, que los mismos norteamericanos, el poder Bush-Rumsfeld-Colin Clive-Condolezza Rice y los petroleros texanos tiene la guerra que necesita. Pero hay *otra cara* del acontecimiento. Su cara hermenéutica. El acontecimiento *se piensa a sí mismo* en las distintas interpretaciones que se dan de él. Esa hermenéutica es bélica. Es una lucha por el poder de la interpretación. Una lucha por la «verdad». (Recordemos a Foucault y su notable texto: «La verdad es de este mundo»). ¿Qué verdad se impondrá? Los republicanos dicen: fue Bin Laden. Pero no hay pruebas. La administración Bush dice: hay armas nucleares en Irak. No hay. En suma, el acontecimiento tiene en-sí. Y tiene conciencia de sí en las interpretaciones de todos los sujetos actuantes en la historia. Ahí es donde el acontecimiento se sabe. Se sabe en la multiplicidad hermenéutica. ¿Cuál será la «verdad»? Del que gane la guerra. Del que pueda imponer «su» verdad como «verdad» del todo. O como «verdad» hegemónica. El acontecimiento, ahora, no es esa «despresencia» estructuralista. No es una «despresencia» en la «presencia». El acontecimiento es único. Ningún otro

acontecimiento puede reemplazarlo ni desplazarlo. No bien ha ocurrido establece su en-sí y se abre a su hermenéutica. A las interpretaciones estratégicas de las fuerzas históricas. Que no son ciegas. Que no son miríadas. Que están expresando la praxis de los sujetos de poder.

Una filosofía de la rebelión deberá explicar lo inexplicable

¿Qué cuestionamiento se puede hacer a esto? ¿De qué nos vamos a asustar? No partimos de ningún sujeto sustancial ni constituyente. El sujeto se constituye en la trama histórica. Pero la rebelión también. Se comprenderá que nosotros, subfilósofos de la periferia, que vivimos en un continente sometido al Imperio, en el cual el principal diario de la derecha nos dice todos los días los humores del Imperio, que aprueba esto pero manifiesta su desagrado por aquello, debamos fundamentar una filosofía de la rebelión. O, sin duda, del sujeto de la periferia. Voy a citar un *mail* privado de Rubén H. Ríos, a quien he citado largamente porque piensa bien aquello con lo que yo no acuerdo pero respeto. ¿Estaremos tan en desacuerdo? Veamos qué dice Rubén: «Por supuesto, el "sujeto" en la analítica de poder foucaultiana aparece tarde, pero la preocupación acerca de la subjetividad está desde el principio. En efecto, "una filosofía de la rebelión" no debe abandonar la perspectiva estratégica con fines de desobediencia fundante, pero tampoco creer que hay un sujeto por fuera de esas relaciones estratégicas. Si lo hubiera, ¿no es ese un sujeto trascendental? Vos me dirás: "pero es necesario un sujeto no determinado que luche desde o por su libertad". Al respecto yo solo diría que las relaciones entre el poder y la subjetividad son

demasiado complejas como para reducirlas a un sujeto creador de estrategias que las padece al modo de la cosificación marxiana. Los sujetos no están "alienados" en las relaciones estratégicas (al menos no exclusivamente) sino inmersos en ellas como en el campo de inmanencia de la historia. Lo que choca de todo esto, y te choca, es que con tantas determinaciones y sobredeterminaciones parece que no queda resquicio para el ejercicio de la "libertad". Falso. Todo acontecimiento surge desde ese tramado de relaciones de poder». No creo que sea así. No creo proponer como necesario a un sujeto no determinado que luche por su libertad. No existen sujetos *no determinados*. ¿Por qué lucharía por su libertad un sujeto no determinado? Está —ante todo— determinado por la sujeción del poder. No existe el sujeto creador de estrategias desde la ausencia de ellas. El sujeto está inmerso hasta los codos en el barro de la trama histórica: está sobre, hiperdeterminado. Pero puede generar contraestrategias. Contrapoderes. Contraconductas, como dice el último Foucault. Rubén dice con rigor que una «filosofía de la rebelión» (tema que, sabe, me obsesiona desde hace tiempo) tiene que incorporar (si no quiere ser ciega) la «perspectiva estratégica». Ella impedirá que su «desobediencia fundante» (expresión de Ríos que acepto por completo) la lleve a creer que puede existir por *fuera* de las relaciones estratégicas. De acuerdo: si la libertad existiera por *fuera* de las relaciones estratégicas sería una libertad absoluta que necesariamente tendría que encarnarse en un sujeto absoluto, el *sujeto trascendental*. Pero lo que ocurre con Foucault es que —para eludir los peligros de este sujeto trascendental, libre de las relaciones estratégicas— lo ahoga: lo somete tanto a los condicionamientos tácticos y estratégicos que lo lleva a la impotencia. Lo rodea de miríadas, de sucesos, de discontinuidades, de disociaciones sistemáticas, le oblitera todo poder de síntesis, afirma, sin más, que «el saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos». Ha pasado, como bien lo dice Massi-

mo Cacciari, de una *metafísica de lo uno* a una *metafísica de lo múltiple*.

Por otra parte, la trama histórica es, cada vez más, la del poder. El poder piensa en términos de fuerza, de estrategia de guerra y sometimiento. Pero el sujeto del poder (algo que Foucault no plantea, hasta donde yo sé) tiene que existir para el sometimiento de los otros sujetos. No hay afuera de la historia. La historia, en efecto, se da en un campo de inmanencia. «Con tantas determinaciones y sobredeterminaciones» tiene que existir un resquicio para la libertad. Además, no sé si se ha pensado en la cuestión del fundamento ontológico de la historia. *Lo que el poder somete es la subjetividad del sujeto*. Este sujeto no es ni por asomo el sujeto trascendental. Es el poder el que constituye la historia. Aunque filosóficamente yo siga creyendo que hay poder porque hay libertad (porque la libertad es el fundamento del poder), el poder somete a la libertad del sujeto —inmerso en la trama histórica— para arrancarle esa libertad y someterlo. Pero si no concedemos que ontológicamente y *como premisa lógica y no temporal* hay una precedencia de la libertad no podremos entender cómo se constituye la alienación. (*Nota*: Entiendo por alienación —y puedo ponerlo en términos de Foucault— la sujeción o el dominio de las subjetividades por medio del poder, del poder pastoral cristiano o del poder del Estado moderno, el de las prisiones, el de los manicomios. Y también —para ponerlo en términos ajenos a Foucault— el poder de clase, el sometimiento que las clases dominantes, por medio del poder económico o por medio del poder comunicacional, ejercen sobre la población. Desarrollaremos más adelante nuestra tesis sobre el poder comunicacional como nuevo Sujeto Absoluto, centrado en el Imperio. La alienación, en suma, es la pérdida de la subjetividad y del cuerpo de los hombres a manos del poder. También es el proceso por el que el poder sofoca y domina, poseyéndolo, licuándolo o destruyéndolo, todo posible *polo de hegemonía*, por usar esta expresión acertada de Ernesto Laclau. Volveremos, desde luego,

sobre este tema). ¿Qué somete el poder? Somete a los hombres. Son hombres que someten a los hombres. El pensamiento estratégico sin sujeto no existe. Los sujetos (los hombres metidos en la historia sobredeterminada) están inmersos en las estrategias y en las tácticas. Ese campo de las miríadas de sucesos perdidos (un suceso perdido no es tal), de sucesos múltiples, discontinuos, es pura esquizofrenia o psicosis. Habrá también que revisar el concepto de «discontinuidad». La historia «globalizada» de nuestros días continúa siempre en alguna parte. Si se detiene, si se discontinúa en Buenos Aires o en Chile, continuará en Afganistán, en Rusia o en China. Asistimos a una *multipolaridad nuclear pre-apocalíptica*. Los medios de comunicación colonizan las subjetividades y crean una totalidad informativa tan abrumante que aniquila toda verdad. No hay verdad, hay informaciones. Pero tenemos que creer, en medio de todo este aquelarre de imposibilidades, que *el hombre está vivo*. Está vivo para torturar, para someter, para conquistar y, arduamente, para rebelarse. Y es cierto que nadie puede fundamentar una ética porque no podemos en medio de tantas diferencias y prácticas enfrentadas establecer valores universales. Pero tiene que haber éticas zonales, verdades zonales. Tiene que haber «algo» que me permita decir que Bush es un terrorista. Que Bin Laden, otro. Que son malas personas, malos tipos. Que están por la muerte. Y nosotros —o, al menos, unas cuantas personas que conozco— estamos por la vida. Si eso no es así, si eso no es posible, entonces seamos pasivos observadores de la destrucción, del sometimiento y esperemos sin esperanza alguna el día del Gran Tsunami. Porque hacia allí nos llevan. «El hombre que se rebela es inexplicable», dijo el mejor Foucault, el de Irán, el que se conmovió con la sublevación de «las manos vacías». Puede ser. Ante los condicionamientos feroces del lenguaje, de la etnología, del inconsciente, de la semiología, de la lingüística, de la estructura, del positivismo lógico, del ser heideggeriano y del pensamiento estratégico

sin sujeto, es posible que toda rebelión se haya tornado inexplicable.

Seamos inexplicables.

Clase 46

El fin de la posmodernidad

Vamos a meter —de entrada— a los posmodernos en el barro de la historia, algo que seguramente no les habría gustado. Admito, también desde el vamos, que el título de esta clase tiene un tono irónico. Hay un libro de Gianni Vattimo (uno de los principales pensadores posmodernos, verdadero animador de esta corriente) que lleva por título *El fin de la modernidad*. Se saboreaba en el clima posmoderno esta muerte de la modernidad. Era la muerte de muchas cosas que acaso para quienes la decretaban ya eran incómodas: el compromiso político, el testimonio, la revolución, la historia, la densidad de las cosas, el peso insoportable de la ética, el imperativo irritante del deber, las historias de los mártires del pasado, etc. Ya veremos otras. De aquí que esta clase se llame *El fin de la posmodernidad*. Un título que no disfruto, como sí disfrutaban los posmodernos el finamiento absoluto de la modernidad (*uso finamiento* en recuerdo del Heidegger de *Ser y tiempo*: el *Dasein* «fina», es decir, «muere»). La muerte de la posmodernidad es también la de la modernidad y esto, sencillamente, se debe a que estamos, no solo en otro siglo, sino, creo, en *otro* momento de la historia, ni moderno ni posmoderno. ¿Cómo nombrar este *otro* momento de la historia? Ese nombre, si existe, por el momento me lo reservo. Tal vez surja de la exposición sobre las causas que determinaron el fin, todavía escasamente proclamado, de la posmodernidad.

Reflexionemos sobre el modo en que se construye el nuevo «ismo». Todos sabemos que la historia de las ideas y del arte y

de otras cosas también se construye apelando al sufijo «ismo». La palabra posmodernismo no es ajena a esa modalidad. Añade el sufijo «ismo» a la palabra «modernidad». Y a esa misma palabra le añade el prefijo «post». Este prefijo, como todo prefijo, no tiene ningún valor en sí mismo. Necesita de una palabra para, antecediéndola, entregarle una diferenciación a su significado anterior. De este modo, la palabra «postmodernismo» tiene como base la palabra «modernidad». A la que le añade el sufijo «ismo» y el prefijo «post». La palabra «posmodernismo» (le quito la «t» por simple comodidad de escritura, solo por eso) no podría existir sin la palabra «modernidad». Lo que le pasa a la palabra le pasa a la mismísima «posmodernidad» o al «posmodernismo»: necesitan de otra cosa de sí para existir. Existen como el prefijo y el sufijo de algo que no son. Lo que no son es la «modernidad». ¿En qué modalidad no lo son? No en la de la ruptura. Algo que es «post» de algo no rompe con ello, sino que lo sucede o lo continúa. El problema teórico que se le plantea al posmodernismo es —y aquí más o menos quería llegar— el de la linealidad histórica. Los posmodernos postularán una visión de la historia en tanto fragmentos, una visión calidoscópica, no tramada por un «gran relato» sino por pequeños relatos, y, por supuesto, discontinua, no sustancial, llena de quiebres y ajena a las persistencias o continuidades. De aquí que el prefijo «post» resulte tan contradictorio con «esa» visión de la historia. Los posmodernos —no bien se nombran— revelan que hay continuidades en la historia. De la modernidad a la posmodernidad. ¿Es esta una continuidad necesaria? ¿Es una continuidad sustancial? ¿Tiene la historia un sujeto —que en ella se *realiza*— que pasa de una etapa moderna a una posmoderna? ¿Es un paso forzoso de la historia? ¿Es la posmodernidad la negación radical de la modernidad o su continuación? ¿Es su continuación «por otros medios»? ¿Es la superación de la modernidad? ¿Es, acaso, su «superación dialéctica»? De diversos modos, nunca con verdadero

talento ni originalidad, los posmodernos buscarán responder estas insidiosas intrigas.

«Posmos» y «progres» en la Buenos Aires de los ochenta

Si los estructuralistas y los posestructuralistas se sintieron condicionados por la posible caída de los llamados «socialismos reales». Por el presentido colapso de la filosofía marxista. Por el conocimiento temprano de los juicios de Moscú, y luego el Gulag, Hungría, Checoslovaquia y Afganistán, los posmodernos trabajan ya sobre realidades históricas *decididas*. En 1976 muere Mao. Y en la Unión Soviética empieza la apertura con Occidente, hasta llegar, en 1989, a la caída del Muro. En 1979 aparece el libro paradigmático del movimiento: *La condición posmoderna*. Su autor es un reconocido fenomenólogo nacido en 1924, tres años antes de *Ser y tiempo*, y asiduo visitante de las universidades de Wisconsin, Berkeley, San Diego y John Hopkins. Es Jean-François Lyotard, cuya muerte, a finales de los noventa (si mal no recuerdo), mereció, en *Página/12*, apenas una columna del talentoso positivista lógico y ferviente admirador de la música de Brückner, Claudio Uriarte: *Se murió el gurú de los posmos*, escribió para indignación de, precisamente, los «posmos», nombre que se les daba a los adherentes de esta corriente, digamos, epo-cal. Si el existencialismo fue una moda, si el estructuralismo se acercó a serlo, el posmodernismo claramente lo fue y marcó una época. Tenía una ventaja sobre sus antecesores. No requería la angustia de sus adeptos, no buscaba los sótanos, ni las poleras negras, ni se obsedía por la nada, el absurdo de la existencia o su absoluta falta de sentido. No tenía las complejidades teóricas del

estructuralismo. Aunque, heredero y plagiario de esta corriente, incorporó a varios de sus representantes como antecesores, lo que obligó a los «posmos» a leer a Foucault, a Deleuze y a Derrida. O a saber algo de ellos. A diferencia del gran maestro del existencialismo, Sartre (autor de gigantismos como *El ser y la nada, Saint Genet, Comediante y mártir* o la «imposible» *Crítica de la razón dialéctica*), a diferencia del Foucault de *Las palabras y las cosas* y de los libros gruesos y difíciles de Deleuze y Guattari (pensemos, por ejemplo, en *Diferencia y repetición* de Deleuze, un libro al que hay que dedicarle verdaderamente tiempo y esfuerzo) ninguno de los posmodernos infligió a sus seguidores algún libraco imposible. Fueron libros escuetos, con frecuencia brillantes y nunca escasos de ingenio.

El neoliberalismo los utilizó y no casualmente. La posmodernidad sucedía a una época, la modernidad, caracterizada por los movimientos revolucionarios, las utopías insurgentes, el sentido de la historia y la fortaleza de las ideologías. De todo esto se postula su muerte. Durante los ochenta (o desde la «primavera alfonsinista») y los noventa se da entre nosotros un enfrentamiento entre «progres» y «posmos». La posmodernidad no hundía a nadie en la angustia ni exigía la entrega o el riesgo de la vida por alguna causa. No había causas. Las «causas» eran típicas de la modernidad. Así, los «posmos» se caracterizaron por una levedad, por una ironía, por un descreimiento que tenía el encanto de esas mujeres que los hombres tanto aprecian: las que dan amor y no exigen compromisos. Las mujeres tampoco los querían. Curiosamente, el sida puso un toque trágico entre tanta liviandad. Vattimo llamará al pensar posmoderno «pensamiento débil». Cundía, también, el concepto omnipresente de lo «light».

Los «progres» reaccionaron. Según ellos, ni las ideologías ni las utopías habían muerto ni morirían jamás. Se echó mano a dos breves poemas de Eduardo Galeano, quien, también en esta coyuntura, como en los setenta con *Las venas abiertas de América Latina*, entregó algunas certezas a los sufridos «progres». An-

te la postulación «posmo» de la muerte de la utopía, el primero de esos poemas respondía con una esperanzadora propuesta que radicaba en formular, aproximadamente, que si uno caminaba dos pasos la utopía se alejaba dos pasos, si caminaba tres, tres, si caminaba cuatro, cuatro, y se preguntaba *¿para qué sirve la utopía?* Y se respondía: *sirve para caminar*. El breve poema tenía la virtud de postular una sustancialidad de la historia. Un telos. La historia tenía un sentido. El sentido de la historia era *caminar*. «Caminar» era el sinónimo de «luchar por las causas de la utopía». Al estar, estas, en el horizonte y ser inalcanzables, esa lucha era «eterna». Podía perderse, como ahora, una batalla pero, si se seguía caminando, habría de recuperarse lo perdido. Este «caminar» detrás de algo que tironea desde «el futuro» era una versión aggiornada del viejo eslogan «la lucha continúa». Se recuperaba la visión «lineal» de la temporalidad hegeliano-marxista. Caminemos hacia el futuro que allí está la utopía, aunque nunca la alcancemos. Pero no alcanzarla garantizaba lo fundamental: irla *realizando* en la medida en que se la buscaba. Alguien (no recuerdo ahora quién) escribió una obra de teatro que termina con esta frase: «Usted reme, no deje de remar, que ya va a aparecer el río».

El otro poema breve de Galeano que sosegaba los espíritus atribulados de los «progres» tenía que ver con la «invencibilidad» de la lucha. Ni aún las peores matanzas podían detenerla. Dice el poema que soldados feroces entraban en un poblado. Un viejo añoso tenía un arpa con la que solía acompañar sus cantos. Los soldados matan a todos y se llevan el arpa. El viejo queda solo y ríe. ¿De qué ríe el viejo? El viejo dice: «Se llevaron el arpa pero no la música». La música de la revolución es la música del eterno espíritu rebelde de los pueblos. Nos pueden matar, nos pueden quitar los instrumentos de música, pero la música es *nuestra*. Nunca nos la quitarán. Los «posmos» se reían de estas obstinaciones «progres» y, sin piedad, decían que todo había muerto: la revolución, el marxismo, la historia, la utopía, el testi-

monio, el compromiso literario, el sartrismo y las ideologías. Estas posturas, que se discutían en los bares de Corrientes, tenían sus fundamentos teóricos. Ni los «posmos» ni los «progres» solían conocerlos bien, pero estaban. Buenos Aires, con su democracia recuperada, era una ciudad llena de vida en los ochenta. La socialdemocracia cundía. Cierta vez (seamos indiscretos: total, todo esto es historia y añade conocimiento), alguien le pregunta a Juan Carlos Portantiero —yo estaba ahí—: «¿Ya no somos más revolucionarios?». Y Portantiero, que redactaría el discurso de Parque Norte de Alfonsín (una verdadera pieza teórica), responde: «Reformistas, y de centro».

Si se me permite, voy a acudir a un recuerdo que me incluye: una noche salimos de un bar con Miguel Briante. Nos adelantamos al grupo que dejamos atrás (circa 1985). El grupo, si la memoria no me falla (y siempre creo que no), lo formaban Alan Pauls, Daniel Guebel y Martín Caparros. Venían riéndose fuertemente. Briante me agarra de un brazo y dice: «A estos les importa un carajo todo». También, los escritores Fresán y Forn, que se sacan una foto con Batato Barea entre ellos. (Batato era una entrañable travesti, una de las mejores personas que conocí en este mundo, dulce, sufrido. No tardaría en ser víctima del sida). Charlie Feiling, un perfecto «posmo» que, trágicamente, moriría demasiado joven cuando tenía mucho por dar. Era la literatura joven homenajeando la «diferencia». Ellos eran los «posmos». Nosotros, Briante, Saccomanno, Castillo, Soriano, éramos los «progres».

El club socialista inventaba el posmarxismo y la crítica literaria establecía un canon literario que aún, por lo que sé, continúa: Aira, Saer, Piglia. En medio del giro lingüístico, de la deconstrucción derrideana, de los textos rizomáticos de Deleuze y Guattari, de la condena de las novelas «narrativas» y de la abominación del llamado «Gordo» Soriano, una novela, como despótico fenómeno epocal, se impone sobre todas las otras, reduciéndolas a cenizas y ejerciendo una hegemonía impuesta desde

las aulas de eso que se llama «Puán» (calle en que se halla la Facultad de Filosofía y Letras). Se trata de una buena novela que se transforma en la «Biblia». Es *Respiración artificial*. «La novela de la academia, no la de la dictadura», dice Jorge Panesi en la «mesas de Alfaguara» que organiza Juan Carlos Martini en 1994. Eduardo Belgrano Rawson publica *Fuegia*. Andrés Rivera, *La revolución es un sueño eterno*. Yo, voy a permitirme decirlo, *La astucia de la razón*. Juan Martini, una novela perfecta: *El fantasma imperfecto*. Roberto Fontanarrosa sigue publicando sus cuentos entre la picaresca, lo popular y lo metafísico. Tomás Eloy Martínez exhibe su prosa desbordante y, con frecuencia, luminosa con *La novela de Perón*. Saer publica *Glosa*. Aira lo que en *El cumpleaños* llamará sus «novelitas». Guillermo Saccomanno, a mediados de los noventa, roza, o más que eso, la perfección con *El buen dolor*. A inicios de los noventa, Jorge Halperin se hace cargo del suplemento de «Cultura y Nación» de *Clarín*, pero el que lo domina es Marcelo Pichón Rivière, quien —tenaz y dictatorialmente aunque entre balbuceos, dado que así, esforzadamente, se expresaba— lleva el canon y las verdades de la «academia» a una difusión apabullante. Se idolatra a Borges. A Victoria Ocampo. Y a Bioy Casares. Escritores de la derecha. Laura Ramos, una cronista de esos años, con buena prosa, dice que Bioy es «el hombre más bello de Buenos Aires». La oligarquía tiene el *glamour* que los tiempos de la despolitización o del franco giro a la derecha le otorgan. Luego viene el menemismo, que viene a expresar el compromiso entre el peronismo y la oligarquía neoliberal. Se disemina el Estado-nación. La «soberanía nacional». El petróleo. Se farandiliza la existencia. Buenos Aires, durante el primer quinquenio de la década del noventa, es una fiesta. Y el presidente Carlos Menem (que era, en sí, un perfecto «simulacro», un muñeco cruel pero construido, sin esencia ni sustancia, que presidía una impecable «sociedad del espectáculo») es reelegido para un segundo período.

Créanme que no incurrí en un desvío. La descripción «epocal» que acabo de hacer ayudará a entender mejor el «clima» que creó la posmodernidad. Paso, ahora, a ocuparme de los filósofos posmodernos. Que, por qué no, lo merecen, aunque la historia los haya castigado tan duramente negándose a fragmentarse, a morir, a adelgazar, a dialectarse, a volverse una transparencia o un simulacro. Vayamos a Michelle Perrot, discípula de Foucault, y colaboradora de un ambicioso intento historio-gráfico: *Historia de la vida privada*. ¿De la vida privada? ¿A que «moderno» podía importarle la «vida privada»? Nos interesaba la historia de las luchas entre clases, la historia de los Estados, la historia de las grandes batallas, de los «individuos histórico-universales» como los llamaba Hegel, la historia de la Comuna de París, de la Revolución Rusa, del nacionalsocialismo, de la Revolución Cubana. Para la «historia de la vida privada» nos alcanzaba con Balzac, Flaubert, Jane Austen, las Bronté, Dostoyevski, Tolstoi, Ibsen, ¡Dickens!, Kafka, Musil, Joyce, el Aldous Huxley de *Contrapunto*, Faulkner y todos los norteamericanos que le siguieron. Pero no: aquí está Michelle Perrot y ya nos explica los fundamentos de lo privado y cómo el surgimiento de una «nueva época» los ha hecho posibles. Prestémosle nuestra esmerada atención, libre de prejuicios, abierta. Luego nos esperan Lyotard, Vattimo, Lipovetsky, Baudrillard, Pier Aldo Rovatti y el «pensamiento débil». Seremos, si no profundos, al menos exhaustivos.

La «vida privada» y las «pequeñas historias»

Michelle Perrot le cuenta a François Dosse, en una entrevista personal, que Foucault, antes de llegar al Collège de France, ha-

bría deseado ser aceptado, en condición de historiador, en la École des Hautes Études. No se lo pidieron jamás[1056]. Pero ella lo apoya con entusiasmo. ¿Quién era Perrot, cómo tenía tanta autoridad como para alentar a Foucault y amainar sus infortunios como historiador profesional? «Michelle Perrot (narra Dosse) es una gran especialista en la historia de los obreros en el siglo XIX antes de ser una historiadora feminista (...) En estos primeros tiempos de la historia de las mujeres a comienzos de los años setenta se trataba sobre todo de exhumar una realidad oculta, de hacer historia de las olvidadas, de hacer visible lo rechazado de la historia. Se comprende que el encuentro entre Foucault, que trabajaba para volver a dar voz a los prisioneros, y Michelle Perrot, a las mujeres, no podía ser más que fecundo»[1057]. Si Perrot, con su *Historia de las mujeres*, buscaba hacer visible lo oculto, lo rechazado por la historia, será comprensible que se haya volcado con entusiasmo a un proyecto como la *Historia de la vida privada*. La *vida privada* era también víctima de la «historia», siempre había sido rechazada, o marginada o su insustancialidad era tal que los historiadores ni se preguntaban por qué lo era y daban por descontado que la «historia» pasaba por otro lado. El historiador, dice Perrot, ha vacilado en incursionar en ese terreno, el de la vida privada, «por el respeto del sistema de valores que hacía del hombre público el héroe y el actor de la única historia que merecía la pena contar: la gran historia de los estados, las economías y las sociedades»[1058]. Tomemos esa frase: «gran historia de los estados». Toda la posmodernidad está ahí. Solo con la posmodernidad era posible que se abriera el horizonte de un proyecto como el de Perrot. La «gran historia» correspondía a la narración o al relato típico de la modernidad. La posmodernidad establecerá la modalidad de los pequeños relatos, de las pequeñas historias. La «gran historia» o el «gran relato», lo veremos mejor, es lo que Lyotard señalará como característica del espíritu moderno. También señalará su muerte: la muerte de los «grandes relatos» es otra de las tantas

muertes de las tres últimas décadas del siglo xx. Perrot no se empeña por demostrar la «muerte» de nada. Más exactamente su planteo radica en decir que los «pequeños relatos» estaban sofocados por la imponencia de los grandes. Que ha llegado la hora de llevarlos a la superficie. Sin embargo, avanza en algunas posiciones teóricas que serán de enorme riqueza para nosotros. Perrot señala que había un *umbral* de lo privado, que ante él el historiador se detenía. Ahora no, lo atraviesa. Si lo atraviesa es porque, en verdad, lo que ha ocurrido es que ese *umbral* se ha esfumado, cayó. Cayó el *umbral* como —*con enormes causas y consecuencias filosóficas, políticas, historiográficas e ideológicas*— cayó el Muro de Berlín. El juego entre *umbral* y *muro* es revelador en el análisis de Perrot. Se ha decidido atravesar el *umbral* pero para que se haya decidido «por fin atravesarlo, ha sido preciso que, en virtud de un vuelco de las cosas, lo privado haya pasado a ser algo distinto de una zona maldita, prohibida y oscura»[1059]. Lo privado (define Perrot) es «una experiencia de nuestro tiempo»[1060]. Tenemos dos conceptos: 1) un vuelco de las cosas; 2) un vuelco que es la experiencia de una temporalidad determinada: la nuestra, dice Perrot, asumiéndola. Y continúa: «En la actualidad, el obrero encuentra en su hogar, cada vez más adecuado, un medio de escapar al ojo del amo y a la disciplina de la fábrica. Y la extensión de los patrimonios, en las sociedades occidentales, no es solo fruto de un aburguesamiento, sino una forma de lucha contra el frío de la muerte»[1061]. ¿No es adorable este texto, no expresa el regocijo de una sociedad consigo misma? ¿En qué maravilloso mundo vive Perrot? El obrero tiene un hogar «cada vez más adecuado». En ese «hogar» (lo «privado») escapa al «ojo del amo». Es libre. Ahí, este feliz obrero de la posmodernidad no tiene amo. Tampoco lo alcanza la «disciplina de la fábrica». (*Nota*: La palabra «disciplina», en Perrot, dice mucho. Ella es foucaultiana. La disciplina es —en el caso de este obrero posmoderno— expresión de la «sociedad disciplinaria» de Foucault, que nosotros, en tanto moradores de América Latina, envidia-

mos. Ha sido dicho que si la sociedad disciplinaria es la que Foucault describe, «la queremos para nosotros»[1062].) Lo que alcanza al obrero es «la extensión de los patrimonios». Aclara, sí, Perrot, que esto ocurre «en las sociedades occidentales». Algo que no sabemos si nos incluye o no: Vi-dela y los empresarios y los curas que los alentaban hicieron una carnicería en este país en nombre de la «sociedad occidental y cristiana», pero Samuel H. Huntington, en *El choque de civilizaciones*, no incluye a América Latina en «Occidente». Perrot, no sabemos. Pero sí incluye al obrero posmoderno. Esta «extensión de los patrimonios» (o sea: el obrero de las sociedades occidentales se ve beneficiado por una «extensión» de los patrimonios de los amos, cuyos ojos lo vigilan en la fábrica pero no en el hogar) decide un «aburguesamiento» de la clase obrera, pero sobre todo… Ah, este sublime texto de Perrot, ¿deberíamos tal vez emodonarnos al leerlo? Sobre todo, es «una forma de lucha contra el frío de la muerte»[1063]. Caramba, qué afortunado es el obrero posmoderno parisino. Qué maravilloso era para Michelle Perrot el mundo a fines de la de cada del 80, cuando escribió esta introducción. No sospechaba que este «vuelco de las cosas» no era solo el triunfo del capitalismo occidental, el triunfo de la democracia de mercado, del neoliberalismo que organizaría, por fin, un «mundo feliz», sino que «otras cosas» se volcarían también, pero no serían «cosas» sino «inmigrantes indeseados», los «bárbaros» que llegaban, no desde la privacidad de los hogares, sino desde los descampados miserables de la periferia empobrecida. Esos obreros «aburguesados» volverían a sentir el «frío de la muerte» en las revueltas de los excluidos, de los escupitados, de los oscuros habitantes de los arrabales de la producción. ¿Qué harán con los bárbaros? Terrible problema: el sistema triunfante en 1989 *no es para todos*. Pero aquellos para los cuales *no es* no se quedan en sus lugares, hambrientos y solos frente al «frío de la muerte», sino que invaden las metrópolis en busca de «los patrimonios», quieren el patrimonio de trabajar, de comer, de escapar de la mi-

seria de sus países urdidos todos por la desesperación y cruzar al universo de la abundancia. Bush hará un muro contra los mejicanos. Y París escuchará con atención creciente a los discípulos de Le Pen. Y Europa se preparará para otra guerra: los bárbaros están ahí, cada vez son más y siguen llegando.

Sigamos con Perrot. Tenemos que apoderarnos bien de esta exaltación de lo privado. Porque —por decirlo ya— el terrorismo y la barbarie inmigratoria-indeseada y la globalización y el acontecimiento histórico-universal de las Torres Gemelas acabaron con la posmodernidad, pero —para entender a fondo ese cambio— tenemos que entender cómo interpretaron el *otro* cambio (la caída del Muro, del *comunismo soviético*) las sociedades de Occidente. Esto, además, nos permitirá inteligir el *impacto brutal* que fue para ellas el fracaso de las políticas económicas neoliberales (que no incluyeron, que generaron una «nueva barbarie», cada vez más incontrolable y que se expresa, además, por medio del terrorismo) y la imposibilidad de controlar un mundo cuya única «globalización» es la de la multipolaridad nuclear. En suma, nuestra tesis es: el posmodernismo expresa la visión que Occidente tenía de sí antes (solo un poco antes: una década o más), durante y después de la caída del comunismo. Esa «visión» era la apoteosis, en algunos casos, o la expresión inteligente, en otros, de una liviandad de las cosas, de una *ontología débil*, de un estado de insustancialidad plural, democrática. De una levedad. De una historia infinitamente múltiple que, si no moría, al menos se adelgazaba, se tornaba transparente y, sobre todo, inmodificable. Aunque no («inmodificable») porque fuera resistente a alguna fuerza que buscara transformarla. Nada de eso: era inmodificable porque ya nadie querría transformarla. Viviríamos para siempre en esa historia cristalina, multiplural, de dialectos infinitos que confraternizaban. Pero dejemos, aquí, de adelantarnos. Todavía Michelle Perrot tiene la palabra. Esa palabra es la de una época, la de una modalidad de la historiografía (la «historia privada») y la de un «vuelco de las cosas»

que se creyó inmodificable, acaso eterno dada su excelencia, su acabamiento. Y muy especialmente por la dimensión inagotable de la derrota de sus enemigos. Que eran los viejos enemigos de la «sociedad abierta» que, ahora sí, no habrían de retornar jamás. La sociedad posmoderna se define también —aunque no *desde* ella sino desde quienes ahora la observamos críticamente — como un discurso propagandístico que se cree a sí mismo. No parecían decirse: «Digamos que somos eternos y que somos el fin en el modo de la levedad insustancial para convencer a todos y que todos acepten estos postulados, que tal vez sean ciertos o no, pero son los nuestros». No: se creían a sí mismos como si fueran groseros fundamentalistas. Nunca una filosofía que pretendió tener una visión no sustancial de la verdad (en tanto la tornó *simulacro* o la diseminó en fragmentos múltiples) se creyó tan directa, unívocamente verdadera. Fue, así, tuvieran o no conciencia de tal cosa sus filósofos, antes la bandera publicitaria de un sistema que un pensamiento. Avancemos.

Privatización de las costumbres: la posmodernidad argentina y su filósofo-simulacro

El siguiente texto de Perrot (en esta Introducción al tomo VII de la *Historia de la vida privada*, que, a medida que avanzamos en él, y aunque ya estemos por dejarlo, nos asombra por su insuperabilidad posmoderna) habla del fin de las ideologías y de su reemplazo por la «exaltación de los particularismos y las diferencias»[1064]. Lo de la «muerte de las ideologías» ya mueve a risa. A esta altura de los tiempos, en que las ideologías han sido reemplazadas por los fundamentalismos y esos exquisitos parti-

cularismos, esas dulces, democráticas diferencias (que habían sido «exaltadas» para ser «respetadas» por la democracia de libre mercado) han sido brutalmente barridas por la maquinaria bélica globaliza-dora de la «guerra preventiva» del Imperio, podemos lamentar la caída de ese mundo de tolerancias y expansión de los beneficios del mercado que ha producido el rugiente siglo XXI. Ya hacia finales del XX todo esto había colapsado pero era necesario que el Gigante mostrara su nueva bandera: la Guerra contra el Terrorismo no tiene fronteras. El mundo entero se ha vuelto sospechoso. Perrot, aún la tenemos aquí, en los finales de los dulces 80, dice que lo «que ahora cuadricula las sociedades no son tanto las clases englobantes, cuanto las categorías de edades y sexos, o las variantes étnicas y regionales». No hay lucha de clases. No hay esa cosa desagradable, «englobante», que son las «clases», con su apestoso aliento a siglo XIX, historicismo, marxismo y masas insatisfechas e insurgentes. No, antes que en clases las sociedades se dividen en «edades y sexos». O «variantes étnicas y regionales». El viejo «motor» marxista-leninista «de la historia» ha cambiado. «El movimiento femenino insiste en la diferencia de los sexos como motor de la historia»[1065]. Los disparates, las incongruencias teóricas de Perrot son graves, o, digamos, algo idiotas. Si el «movimiento femenino» quiere ser «el motor de la historia», se ha acordado tarde de serlo, dado que el famoso «motor de la historia», por la obra de, justamente, estructuralistas, posestructuralistas y posmodernos, está muerto. O eso han decretado quienes decretaron la «muerte de las ideologías», de los «grandes relatos» y la historia sustancial. Por favor, ¿qué es eso del «motor de la historia»? ¿Qué es la historia? ¿Un tren, una Ferrari, un avión, un misil? ¿Por qué las feministas quieren ser «el motor de la historia», algo que ya los hombres no desean ser, por qué quieren recoger las sobras del banquete muerto de la modernidad? «La juventud», sigue Perrot, «se piensa a sí misma como un grupo aparte y se da una singularidad vestimentaria y musical». Es cierto: los jóvenes son

«un grupo aparte». Nadie los entiende ni ellos entienden a nadie. La brecha entre jóvenes y adultos o entre padres e hijos es inmensurable, monstruosa. Perrot sigue: «El yo (...) afirma su fuerza y su facundia». Esto lo va a desarrollar Lipovetsky, este «cuidado de sí», esta «ética indolora» del hombre posmoderno. «Los procesos de sectorización (sigue Perrot), de disociación, de diseminación, parecen hallarse por todas partes en plena actividad»[1066]. Apareció la palabra más poderosa del posmodernismo: *diseminación*. Junto con *deconstrucción* marcan el espíritu de una época. En la academia anglosajona y en la nuestra (atrasando casi siempre) aún tienen vigencia y un bajísimo nivel de autorreflexión. El mínimo acto de preguntarse: *¿servirá todavía esto*? Pero esas palabras son una bandera de lucha contra el «totalitarismo» marxista. La diseminación y la deconstrucción son, entonces, conceptos centrales de la posmodernidad. Perrot nos va a entregar su último texto. (*Nota*: El último que vamos a utilizarle, después ella sigue diciendo otras cosas y todas expresan la respiración de una época: fines de los 80, gloriosa caída del Muro, la toma de la Bastilla del capitalismo del siglo XX, la Segunda Gran Revolución Burguesa, la Democracia y el Mercado adueñándose de una historia, que, dicen, ha muerto. ¿Cómo no habría de morir la historia si se proclama la eternidad del mercado? Lo eterno no tiene historicidad. Este juego entre eternidad del sistema y una filosofía que desea expresar —enfrentándose a las filosofías totalizadoras de la modernidad— la muerte de todo lo sustancial, de todo lo *sólido*, acabará resolviéndose a favor del sistema. Barrerá con todo lo diseminado o lo recogerá en sus entrañas blindadas transformándolo en tropa propia). Hay, en el texto de Perrot, una palabra que nos traerá malos recuerdos. Porque la «privatización de la economía» avanzará o retrocederá algo, pero entre nosotros quedará ligada a un personaje que —no creo que con ternura— Eduardo Aliverti llama «la rata». Acertaron: Carlos Menem, el privatizador, el más grande posmoderno de la Argentina. Lo supiera o no. Perrot habla de «la pri-

vatización de las costumbres»[1067]. Habla, también, de la «individualización». Y las considera «tendencias de larga duración y de alcance fundamental»[1068]. En resumen, el esquema se arma como sigue:

Totalización=Estado, Estado totalitario, concentración de la economía, primacía de lo masificado sobre lo individual, ideología única, dogmática, grandes relatos, el gran relato marxista del Estado totalitario, historia de los grandes Estados, de las grandes economías, de las clases englobantes, etcétera.

Privatización=vida privada, muerte del Estado-nación o del Estado totalitario, diseminación de los procesos sociales, muerte de las ideologías, auge de los pequeños relatos, el hogar y no la fábrica, exaltación del yo (en tanto individuación), diferencias de género y etnia.

Hay muchas otras caras de la «condición posmoderna» que iremos viendo. Pero ¿no es llamativo que Perrot utilice la palabra «privatización» para expresar la hegemonía que, ahora, a partir de los 80, tiene la historia de la vida privada por sobre la historia de los grandes acontecimientos, los Estados o los grandes hombres y las grandes batallas? La *Historia de la vida privada* responde a una «privatización» de las costumbres que se expresa también en una privatización de la economía. No quiero decir con esto que la economía siga funcionando como «determinación en última instancia», no, caramba, soy un hombre de mi tiempo, sé que eso es marxismo o incluso, pero también impresentable, el marxismo althusseriano de *Lire le capital*, que, pese a pontificar —ya en su página 13 de la histórica edición de François Maspero— que lo «científico» de Marx era *El capital* y lo «ideológico», lo «no científico», la basura, en fin, «humanista», se hallaba en los *Manuscritos del 44*, pese a estar, en suma, contra el «humanismo», como todo heideggeriano que se precie lo está (y los posmodernos son tan hijos de Heidegger como los estructuralistas y los *post*, y de Nietzsche también), no abandonaba, Althusser, esta vieja peste marxista de «la determinación

en última instancia de la economía», herramienta que vengo a (según parece) seguir utilizando en esta primera década del siglo XXI para decir que la «privatización» de la historia y la «diseminación» de los grandes relatos y la «deconstrucción» de la totalidad que emprenden los posmodernos son hijas dilectas, impecables y, si se me permite, cortesanas del dogma neoliberal de «privatización de la economía» que se realiza entre nosotros, en esta periferia que solo puede producir subfilósofos periféricos empedernidos, impenitentes, adeptos a sinonimias bastardas, bajo la presidencia del campeón del simulacro, del genio de la diseminación del Estado, del artista supremo del adelgazamiento del país, del hacedor triunfal del pensamiento débil latinoamericano y de la ontología débil argentina y comandante en jefe de la privatización de la economía nacional, Carlos Saúl Menem, el gran filósofo posmoderno que supo conseguirse nuestra patria.

Otros filósofos, que no fueron presidentes de sus países, que no ejercieron la extravagancia como sistema, que no jugaron al tenis con Bush padre, que no fueron vehementes, empeñosos Casanovas, que no fueron reelectos tres veces por el pueblo cuya economía, adelgazándola como, veremos, Gianni Vattimo solo se propuso hacerlo con el «sujeto», llevaron a la ruina, serán convocados para que nos digan algo más sobre un evento tan intenso y tan efímero como fue la posmodernidad. Habrán de ser, principalmente, Lyotard, Baudrillard y el recién mencionado (un gran promotor del posmodernismo) Gianni Vattimo.

Hacia ellos nos dirigimos.

Clase 47

El fin de la posmodernidad (II)

«¿A qué se llama posmodernidad? No estoy al corriente», dice Michel Foucault. Se trata de un reportaje de 1983 que aparece en la revista *Telos* y el que pregunta, ante un Foucault con prisa y sin mucho interés por los temas que le proponen, decide aclararle qué diablos es eso que él, tan alegremente, desconoce: «Habermas atribuye el término posmodernidad, en la corriente francesa, según dice en su texto sobre la posmodernidad, a la corriente "que va de Bataille a Derrida, pasando por Foucault"»[1069]. El texto de Habermas es uno viejo y muy famoso en su momento que llevaba por nombre *La modernidad, un proyecto incompleto*. Aquí, en Argentina, lo usaban los «progres» para discutir con los «posmos». Y en otros lados también. Habermas intentó ser un cruzado de los valores de la Ilustración contra los «neoconservadores» (así los llamaba) de la posmodernidad. Hizo mal su tarea. Sobre todo porque es un señor tan europeo, tan alemán ahíto, tan académico, tan «soy la democracia», «soy la conciencia moral de la Alemania de posguerra», «soy el que viene después de Heidegger, el gran filósofo alemán pero no nazi sino democrático», tan todo eso que resulta previsible y porque —y aquí está el centro de gravedad de la cuestión— lo que impulsó *a partir de sí*, lo que opuso a los vaivenes o a los coqueteos irracionalistas de los posmodernos, esa «acción comunicativa y razón sin trascendencia» fue tan anodino como su aspecto, su tono y su estética de filósofo burgués académico y célebre del Primer Mundo. Es notable la conclusión de su tan consultado *El discurso filosófico de la modernidad*. Durante todo el libro critica

con rigor y hasta con severidad los diferentes intentos por salir de «la filosofía del sujeto». Bien, cuando le llega el turno, cuando tiene que decir eso que nosotros llamamos popularmente «la suya», ¿qué hace? Propone «otra manera de salir de la filosofía del sujeto». Y no, *Herr* Habermas. Cuando uno hace algo así no termina proponiendo «otra manera» de hacer lo que todos los otros hicieron mal. Intenta, si quiere en verdad aportar algo nuevo, ser disímil, imaginar o pensar lo diferente, algo distinto. Algo *totalmente* distinto. ¿Qué habría sido eso? No buscar «otra manera de salir del sujeto», sino *no salir del sujeto*. Además, ¿no resultaba claro todo ese cruce del desierto? Si quienes quisieron salir del sujeto se equivocaron siempre, algo había en esa empresa que malbarataba los intentos por llevarla a cabo. No era que se equivocaban siempre en los medios utilizados para salir del sujeto. Se equivocaron en el obstinado intento de hacerlo. Conservar el sujeto respondiendo y hasta asumiendo las críticas que se le hicieron, esa era la empresa. El sujeto, de la manera que sea, cuestionado, diseminado, deconstruido o periferizado (como nos proponemos hacerlo nosotros) conserva intacta su salud problemática. No puede decirse lo mismo de la mónada leibniziana ni del esquematismo kantiano, por mencionar algo.

Retorno al entrevistador de Foucault. El hombre (y por eso lo saqué a luz) tiene el coraje de ilustrarlo sobre un tema que su entrevistado dice desconocer. La posmodernidad «sería la idea que encontramos en Lyotard, según la cual la modernidad, la razón, habría sido un "gran relato" del que finalmente nos habríamos liberado en una especie de saludable despertar; la posmodernidad sería el estallido de la razón, la esquizofrenia deleuziana; la posmodernidad, en todo caso, revelaría que la razón no ha sido en la historia más que un relato entre otros, un gran relato ciertamente, pero un relato entre otros, al que se podría hacer suceder en nuestros días por otros. ¿Se sitúa dentro de esa corriente y cómo?» «Debo decir que me encuentro bastante apurado para responder —dice Foucault, sin duda mintiendo y riendo

secretamente. ¿Por qué este señor lo va a hacer hablar de lo que no quiere? No obstante, dice algo valioso—: Mientras que detrás de lo que se ha llamado el estructuralismo veo claramente que había un problema que era, a grandes rasgos, el del sujeto y el de la reestructuración del sujeto, sin embargo, no veo en aquellos a los que se llama posmodernos o posestructuralistas, cuál es el tipo de problemas que tienen en común»[1070]. (Aclaro, acaso sin necesidad, que la propuesta de que Foucault miente y ríe secretamente en tanto responde me pertenece. Pero ¿cómo interpretar una frase tan traviesa como «debo decir que me encuentro bastante apurado para responder»? Apurado de apuro, de «escaso de tiempo». También podría ser «tomado de apuro». Sería lo mismo. La intención de Foucault es alejarse del tema, que equivale a alejarse de la posibilidad, inconveniente para él, de ser incluido en el todo-vale posmoderno).

El puñal en el corazón de la tela

Ya hemos introducido a Lyotard, ya fechamos su obra, nos resta seguir sus desarrollos. «Este estudio (escribe no bien abre su libro) tiene por objeto la condición del saber en las sociedades más desarrolladas»[1071]. Nada que ver entonces nosotros con la posmodernidad. Lyotard (y no se equivoca) se concentra en la «condición del saber» en esas sociedades que se señalan a sí mismas y son por todos señaladas como las que mayor desarrollo han alcanzado. Se trata de las sociedades metropolitanas. Desde el saber popular se sabe que «saber es poder». Por lo tanto, si Lyotard se «concentra» (como el saber: que se «concentra» en las sociedades centrales) en las sociedades metropolitanas es porque ahí está el objeto de su estudio. La posmoderni-

dad, en suma (y esta no es una de sus características secundarias), es un fenómeno que se da en el centro del mundo. Habrá, como hubo una modernidad periférica, una posmodernidad periférica, no lo dudemos. En tanto, sigamos la posmodernidad de Lyotard. Que el término esté «en uso» en el continente americano (ya sabemos: no somos nosotros, son ellos, son los States) «en pluma de sociólogos y críticos», revela la amplitud del concepto. Abarca demasiado: nace en la arquitectura, se expande en el arte, Guillermo Roux hablará en una mesa redonda en el San Martín de una pintura expuesta en el Museum Modern Art de New York y, en esa pintura, su rabioso, iracundo artista posmoderno, había clavado un puñal. Recuerdo, yo estaba ahí, el éxtasis de Roux (gran artista): ¿qué era eso? ¿Qué era esa puñalada? Fácil: era el asesinato del arte como significación a manos del arte como elusividad, como hendija, como huida, como inapresabilidad, era el asesinato del arte «firmado», del arte de autor, era la muerte de la sustancia, de la densidad conceptual, del arte perdurable, era la exaltación del arte como fugacidad, era el asesinato del arte como testimonio, como compromiso, como palabra unívoca, ahora el cuadro nada dice, no habla, solo podemos ver que esa puñalada lo ha acallado para siempre, pero dice más ahora que antes, ¿qué dice?, habla a gritos de la abominación de su autor (es *él* quien ha clavado ese puñal), que no espera nada de las voces de los otros, que no podrán juzgar lo ya juzgado, lo ya muerto por el artista. Hice esto para matarlo. Ustedes digan lo que quieran. Mi opinión esta dada. Como vemos, clavar un cuchillo en una tela es un acto poderosamente posmoderno. Instaura una interpretación (dada por el gesto extremo del autor) pero la abre a las infinitas interpretaciones de los otros, que no aceptarán que el artista cierre el vértigo hermenéutico con una mera puñalada. Finalmente opinarán todos y la materialidad del cuadro ya no será tal. Se volverá pura interpretación. Pura discursividad. Pura elusividad. Las interpretaciones, al sumarse, al montarse unas sobre otras, licuarán la materia original que de-

vendrá incierta, devorada por una hermenéutica incesante que se alejará de la materialidad inicial hasta volverla insustancial, pura virtualidad en manos de un logos incesante que, por fin, solo refiere a sí mismo. La discursividad ha reemplazado lo real. Para fijar con alguna prepotencia (no crean que esta palabra es necesariamente mala: la uso para esos momentos en que uno toma el toro por las astas) la diferencia entre el concepto posmoderno y el moderno del arte, no voy a alejarme del artista del puñal en el corazón de la tela. (¿No es un buen título para una novela policial *El puñal en el corazón de la tela*?) Imaginen a Turner, a Goya, a Rembrandt, incluso al muy autodestructivo Van Gogh, que bien podría haber acuchillado todas sus obras y acaso intentó hacerlo. Imaginen a Velázquez. El artista de la modernidad ejerce su arte con la densidad de su tiempo y de su historia. Todo tiene peso para él. Lo que pinta. Lo que de él dice la pintura. Lo que la pintura dice de su tiempo. Los horrores de la guerra de Goya expresan un devenir terrible de la historia. Goya dibuja y pinta una historia con sustancia, con sentido, con un sentido, incluso, pavoroso, un sentido que, para producirse, necesitaba la mano de un gran artista. Ese sentido de la historia le da sentido a su arte. Más: su arte extrae su sentido del profundo sentido interno de la historia que se expresa brutalmente en fusilamientos y gritos y arrepentimientos tardíos. Todo, para Goya, está claro. Nada es liviano, nada es leve, nada es simulacro. Los que matan, matan. Los que mueren, mueren. Y los que pintan, pintan. Jamás clavaría un puñal en su lienzo porque los puñales han sido antes hundidos hasta el mango en los cuerpos de los sacrificados. Es Goya, además, quien, desde el abismo de la tragedia de la resistencia española, dice una frase que toda la posmodernidad hará suya, uniéndola a la crítica de la razón en Adorno, en Heidegger, en los posestructuralistas y en ellos, los posmodernos: «*El sueño de la razón produce monstruos*». ¡Toda la *Dialéctica de la Ilustración* (esa teleología que lleva de las Luces a Auschwitz) está en la frase de Goya! ¡Ah, ese espesor, ese

ontos que las cosas tenían en la modernidad! ¿Por qué? Porque la historia estaba en batalla. Porque los hombres jugaban su destino en guerras cruentas. Porque nada tenía la palidez, la somnolencia de lo decidido. Goya pinta sus horrores cuando los napoleónicos fusilan a los españoles rebeldes, porque han invadido su patria y porque quieren conservarla y para hacerlo tienen que matar, ya que la guerra se hace así: matando a los otros. El iracundo individualista del Modern Art Museum habita una temporalidad *decidida* de la historia. Habita, acaso, una no temporalidad. ¿Qué es el tiempo sino eso que surge cuando las diferencias (por no decir los conflictos) se enfrentan? El tiempo tiene que ver con la muerte y si tiene que ver con ella tiene que ver con la guerra. ¿Solo hay tiempo en la guerra? Digamos, por ahora, que es más relevante, más urgente, que es más peligroso y que hacer algo antes o después del tiempo en que debe ser hecho es morir: *eso* es el tiempo de la guerra. El pintor del Museum of Modern Art puede matar su pintura. Vive en un tiempo de guerras (momentáneamente, siempre momentáneamente) resueltas. Y si no hay violencia, la pone él. La densidad de su tiempo histórico (el *sentido* de la historia) llevaba a Goya a pintar sus cuadros, sus grabados. Rembrandt quería su nombre porque la historia se extendía ante él y ahí, en ella, quería ser alguien. Una historia sustancial es raro que genere artistas de la liviandad. La burguesía quería el poder. Napoleón quería devorarse Europa. La Santa Alianza se preparaba. ¡Cuánta historicidad! ¿Dónde se escribía todo eso sino en los hechos en que se expresaba? Parte no desdeñable de esos hechos eran los cuadros de los grandes pintores. Ponían ahí su firma. Arrojaban su nombre al torrente de la historia. El posmo del Modern Art, no. Si el Muro aún seguía en pie, la URSS ya era una ausencia. Se respiraba un aire fresco, único de *ausencia de historicidad*. (O, lo que es lo mismo, una *presencia de historicidad resuelta*. Guste o no, la percepción que el mundo entero tiene de la historia es la de «fuerzas en conflicto». Al desaparecer la URSS, desapareció el conflic-

to, desapareció la Historia. No en vano apareció Fukuyama para decir lo que todos sabían porque latía «en el aire que se respiraba»). Acaso no hubiera, después de todo, poderosas corrientes subterráneas, eso que los entendidos llamaban teleologías, que llevaran a alguna parte. Pareciera que no vamos a ningún lado. Que no hay Ser, que no hay grandes relatos, que ya nadie acude a la pasión para hacer algo grande en la historia, sino a la simulación, a la seducción, a las historias pequeñas e in-densas, claras, ligeras, esponjosas. ¿No decía Nijinsky «caminemos como si nos deslizáramos»? Bien, deslicémonos. No voy a poner mi nombre en ese cuadro. Voy a matar en él toda posibilidad de *trascendencia*. Es efímero. Nació y murió sin propósito ni autor, es anónimo. La posmodernidad pinta escondiendo la personalidad y el trazo del autor (pensemos en Roy Lichtenstein o en Andy Warhol, posmodernos *avant la lettre*) o baila deslizándose sobre las ruinas del Muro, sobre una historia que dejó atrás su espesor.

Pero nada es fácil. Si el muy seguro de sí artista del Museum of Modern Art buscó, con su gesto, decir: «Vean, este cuadro no tiene el peso de las "obras de arte" sino la liviandad de lo que nace para morir de inmediato y lo presento, ya, muerto», se equivocó en algo. Es el precio de todo nihilismo. Sartre, alguna vez, lo advirtió: «Decir (dijo) que el hombre era una nada, una pasión inútil, un imposible, era mi *secreta posibilidad*». Nuestro artista, para nihilizar su obra, para exhibir su absoluta insustancialidad, la asesina. Pero el asesinato es un hecho *absoluto*. Tuvo que recurrir a un *acto absoluto* para insustancializar su obra. ¿Puede el nihilismo surgir de la libre elección de lo absoluto? (¿No es el nihilismo un absoluto? ¿No es el nihilismo, en tanto absoluto, una contradicción entre términos? ¿Se puede pensar la Nada como una libertad que me condena a ser responsable único y total de mis actos, como una libertad sin condicionamiento alguno, absoluta?) Acaso debió ser más retraído. No clavar el puñal en la tela y conformarse con no firmarla. Con no decir

que era suya. Todo habría sido más intrascendente, más liviano, más, sí, *light*. Pero no habría tenido el peso, la sustancialidad anonadante de una puñalada. Entonces, ¿a qué conclusión llegamos? A que la búsqueda de la espectacularidad (que es también posmoderna: la sociedad del espectáculo) lo llevó a utilizar los medios bélicos de los «horrores de la guerra» para llamar la atención sobre la insustancialidad, lo efímero y anónimo del arte. Todo un contrasentido. (*Nota*: Como la hermenéutica es una pasión que se dispara en múltiples direcciones podríamos también decir que nuestro artista buscó lo contrario de todo cuanto le hemos atribuido hasta aquí. Buscó la eternidad. Clavó su cuadro contra la pared del Museum of Modern Art. Esa puñalada feroz lo tendría ahí, sujeto, para siempre. Nadie podría descolgarlo. El puñal unía el cuadro al Museo. Era, ahora, parte de él. Había atravesado la tela y había penetrado el ladrillo del Museo. Era *uno* con él. El Museo era —ahora— *otra* cosa. Había un antes y un después del Museo. Antes, *no tenía un cuadro clavado*. Ahora sí. Descolgar el cuadro era —ahora— hacer del Museo *otra cosa* de lo que había llegado a ser. Descolgar el cuadro era destruir el Ser del Museo).

La crisis de los grandes relatos de legitimación

Seguimos con Lyotard. Dice que su análisis se va a centrar en «la crisis de los relatos»[1072]. La ciencia, aclara, «está en conflicto con los relatos»[1073]. Pero eso que no le gusta de ellos —que sean, tal vez, «fábulas»— lo debe dejar de lado en su búsqueda de fundamentación. Debe, ella, legitimarse. Debe elaborar un *discurso de legitimación*. Este «discurso» se llama *filosofía*. Todo

discurso de legitimación es un metalenguaje, un lenguaje que se refiere a otros o un sistema de signos que se refiere a otro sistema de signos. La filosofía, en tanto discurso de legitimación, es un metadiscurso que recurre a grandes relatos para hacer su tarea de disciplina fundante. Lyotard enumera algunos de esos relatos: la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador. Se ha decidido llamar «moderna» a la ciencia que se remite a estos relatos para legitimarse. En otro texto, que ya citamos, lo dice con mayor desarrollo y claridad. Los «grandes relatos de legitimación» serían: «Relato cristiano de la redención de la falta de Adán por amor, relato *auf-klärer* de la emancipación y de la ignorancia por medio del conocimiento y el igualitarismo, relato especulativo de la realización de la Idea universal por la dialéctica de lo concreto, relato marxista de la emancipación de la explotación y de la alienación por la socialización del trabajo, relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecnoindustrial»[1074]. En suma, los «grandes relatos» son: el cristianismo, la Ilustración, el hegelianismo, el marxismo y el capitalismo. ¿Hay algo que los une? Desde luego: son, ante todo, *relatos*. En tanto relatos ordenan y legitiman los acontecimientos históricos. (Volveremos sobre esto). «Pero (escribe Lyotard) todos ellos sitúan los datos que aportan los acontecimientos en el curso de *una historia* cuyo término, aun cuando ya no quepa esperarlo, se llama libertad universal, absolución de toda la humanidad»[1075]. Volviendo, ahora, al texto de *La condición posmoderna*, Lyotard nos ofrece una definición, simple, dice, pero tal vez suficiente: «Se tiene por "posmoderna" la incredulidad con respecto a los metarrelatos»[1076].

Hay, para Lyotard, un cambio de estatuto en el desarrollo del *saber*. Digamos ya que si algo interesa en este pensador es su insistencia en el poder del conocimiento. Cuanto más *sabe* una sociedad, más poderosa es. Hay una relación de hierro entre *saber y poder*. La acumulación, posesión y manejo del *saber* determina

el lugar que una sociedad tiene ante las otras. Ese lugar es un lugar de *poder* que esa sociedad, por medio de las armas de su *saber*, ha conquistado. La relación de *poder* es la relación central que se establece entre las sociedades. Y es también la que determina que ciertas sociedades sean «desarrolladas» y otras estén (según suele decirse, ya veremos esto) en «vías de desarrollo». «El saber (escribe Lyotard) es una clase de discurso. Pues se puede decir que desde hace cuarenta años las ciencias y las técnicas llamadas de punta se apoyan en el lenguaje»[1077]. (Completa Lyotard: «La fonología y las teorías lingüísticas, los problemas de la comunicación y la cibernética, las álgebras modernas y la informática, los ordenadores y sus lenguajes, los problemas de traducción de los lenguajes y la búsqueda de compatibilidades entre lenguajes-máquinas, los problemas de la memorización y los bancos de datos, la telemática y la puesta a punto de terminales "inteligentes", la paradología: he ahí testimonios evidentes y la lista no es exhaustiva»[1078].) El saber, dice, ha asumido en los últimos años el papel de «la principal fuerza de producción»[1079]. Esto, claro, en los países «desarrollados». Modificó, de hecho, la composición de las poblaciones activas de esos países. Y en cuanto a nosotros, los periféricos que *no tenemos el saber*, se ha convertido en un *embudo*, y en el principal de los embudos. «En la edad postindustrial y postmoderna (sigue Lyotard), la ciencia conservará y, sin duda, reforzará más aún su importancia en la batería de las capacidades productivas de los Estados-naciones. *Esta situación es una de las razones que lleva a pensar que la separación con respecto a los países en vías de desarrollo no dejará de aumentar en el porvenir*»[1080]. Lyotard asume en este texto el gran relato del capitalismo desarrollado sobre los países de la periferia, a los cuales, muy falsamente, llama «países en vías de desarrollo». ¿Hay una vía al desarrollo? ¿Qué es el desarrollo? ¿Un horizonte abierto para todos? Lyotard había incluido al *relato capitalista* entre los relatos de legitimación que habían entrado en crisis junto con el cristianismo, el iluminis-

mo, el hegelianismo y el marxismo. Había escrito: «Relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecnoindustrial». Asume este relato al utilizar el concepto «vías de desarrollo». Claro es que la pobreza condena a los países periféricos porque no hay *una única vía al desarrollo* en la que los países más desarrollados (y sé que estoy diciendo algo que se sabe desde hace mucho tiempo por estos arrabales de la historia) solo van adelante y los otros, los que están «en vías de desarrollo», ya los alcanzarán pues se encuentran en la misma vía, la única. Esta es una falacia digna de los editorialistas de los diarios de la derecha en la Argentina o de algún badulaque, de algún majadero con medios gráficos y televisivos a su disposición. Raro que la use Lyotard. Es una grosería teórica. Si hay una «vía de desarrollo», entonces el «relato capitalista» sigue en pie. La historia es lineal y lleva a un futuro de plenitud para todos. Pero no, no existe esa vía. Los países «en vías de desarrollo» van por *otra vía*. De aquí que la separación entre las *dos vías* (y aquí Lyotard es sincero) se continúe ampliando de un modo ya apocalíptico, sobre todo si pensamos en África, India o los invadidos, misileados países islámicos. La periferia no tiene «tren de la historia». Ni tiene «vía» a la cual pueda incorporarse. *Ninguna de sus posibles vías es la vía por la que transitan las potencias metropolitanas.* Admitamos, en beneficio de Lyotard, que si mencionó, sin desnudar su falacia, lo esencial del relato capitalista (la imagen de la vía que lleva a todos a la plenitud, a unos antes que a otros, solo eso), lo hizo admitiendo que la «separación» entre el «gran tren» y los «pequeños trenes» cada vez sería más pronunciada. Debió señalar, esta es la única crítica, que el concepto «vías de desarrollo» implicaba esa falacia, estaba construido por sobre esa mentira. Una mentira que se nos dice todos los días. Durante los días en que escribo este texto, por ejemplo —sé que así le pongo una *fecha* pero precisamente eso pretendo—, los editorialistas de la derecha critican crispadamente cada acción del gobierno de Chávez y cada acercamiento del Gobierno argentino al

—para mí— locuaz y excesivamente colorido personaje porque este no es «bien mirado» por Estados Unidos y acercarnos a él nos aleja de la gran potencia rectora de los destinos del mundo. Lo que hay detrás de esto es la vieja defensa del Occidente cristiano, de la propiedad de la tierra, de los buenos negocios, del terror añejo, desgastado pero siempre vivo al «comunismo» que es, en el fondo, el mismo terror que se le tiene al «populismo». En suma, no nos arruinen nuestros buenos negocios. Están respaldados por el poderoso tren que encabeza el carril de la Historia. Nosotros no vamos en ese carril ni nunca iremos, pero eso no nos impide tener negocios con él y tener, sobre todo, el arsenal último y decisivo que defenderá nuestros negocios, nuestras tierras, nuestro estilo de vida y, como decía Cané, el honor de nuestras mujeres.

La sociedad posmoderna es una sociedad transparente

Seguimos con Lyotard. Se apresta a introducir en su discurso una palabra esencial de la posmodernidad: *transparencia*. Si lo «comunicacional» pasa a primer plano, ¿qué es lo que garantiza? Seré obvio y breve: lo «comunicacional» (que es lo propio del saber posmoderno) «comunica». Lo que «comunica» establece vínculos. Si la «comunicación») es óptima (y lo es y cada vez más), el vínculo comunicacional será «transparente». *La sociedad posmoderna es una sociedad transparente*. «El Estado (escribe Lyotard) empezará a aparecer como un factor de opacidad y de "ruido" para una ideología de la "transparencia" comunicacional, la cual va a la par con la comercialización de los saberes»[1081]. Es desde libros como este (de *enorme* importancia en el

saber de los países centrales) que en la periferia las clases dirigentes justificaron el desmantelamiento del Estado. Un desmantelamiento que Lyotard no aconsejó para los países «en vías de desarrollo», no porque así lo haya dicho sino porque no lo dijo, porque no tenía que decirlo, porque él no se dirige a los países perdedores de la historia, y no porque sea mala persona o no tenga sensibilidad social, sino porque no le importa, porque él, sencillamente, les habla a los países propietarios del *saber*, que son los metropolitanos. Esta era la tarea de Lyotard. La redituable canallada de la clase política de los países «en vías de desarrollo» fue adquirir ese discurso y aplicarlo donde no debía ser aplicado, ya que no había sido dicho para aplicarlo aquí. Además, no hay quien no lo sepa, el «desmantelamiento» del Estado fue su venta escandalosa y corrupta. En esto fueron cómplices todos los banqueros de los países centrales que sabían mejor que nadie que los periféricos se hundían y los dejaron hundirse y se unieron a sus clases corruptas en calidad de cómplices. *Se posmodernizaron* países que ni siquiera habían tenido modernidad.

Lyotard termina este capítulo vaticinando la desaparición de la hegemonía absoluta del capitalismo «americano» (un francés al fin, Lyotard), el decaimiento de la alternativa socialista (el libro es anterior a la caída de la Unión Soviética) y la apertura «probable» del mercado chino. Pero se reserva una palabra, la gran palabra del posmodernismo, para definir a la sociedad liberal de mercado: «la transparencia del liberalismo», escribe. Un modo de esta «transparencia» es el cambio que se produce en la clase dirigente: «La disposición de las informaciones es y será más competencia de expertos de todos los tipos. La clase dirigente es y será cada vez más la de los "decididores". Deja de estar constituida por la clase política tradicional, para pasar a ser una base formada por jefes de empresa, altos funcionarios, dirigentes de los grandes organismos sindicales, políticos, confesionales (...) Las "identificaciones" con los grandes nombres, los héroes de la historia actual, se hacen más difíciles»[1082]. Vemos, así,

que la «condición posmoderna» es una descripción de algo que podríamos llamar «capitalismo terciario» o mejor «capitalismo informático». Esto va a avalar nuestra tesis final sobre el mundo de hoy. Desde la informática es que ahora el poder realiza la «sujeción» de la que hablaba Foucault. Si se pedía —desde el último Foucault, el de *El sujeto y el poder*— defender nuestra subjetividad, estamos seriamente en riesgo de perderla por completo. El capitalismo pareciera haber advertido muy claramente la cuestión y su poder informático-comunicacional «se queda» con la subjetividad del sujeto. No se la quita, la penetra. La conquista. Entre Hollywood, la televisión e Internet la represión toma ese matiz placentero que Foucault señalaba. No toda represión es violenta. Ni desagradable. Nos van a entretener hasta morir. Vamos a terminar por ser la basura informática que desean hacer con nosotros, o con lo que va quedando. Porque esto empezó hace tiempo. (Hay un trabajo sobre el tema en mis *Escritos imprudentes* II: «La colonización de la subjetividad»).

Así como el año 1986 es posterior al año 1979, es posterior *La posmodernidad (explicada a los niños)* a *La condición posmoderna. (Nota:* ¿Qué es esta misteriosa *addenda* que dirige el libro «a los niños»? Es una *boutade*. Lyotard pretende que el lector entre en su obra como un niño, abierto, puro, dispuesto a deslumbrarse. Se trata de un pensamiento nuevo que exige un espíritu nuevo, libre de las ataduras del denso pasado historicista, marxista, hegeliano o existencialista. Lo divertido de la cuestión es que el libro tiene el estilo complejo de su autor y muchos, en medio del auge posmoderno, ese momento que tiene todo «ismo» en que los ambiciosos de ilustrarse aunque más no sea para tener de qué hablar en los *cocktails* o en los *parties*, se arrojan sobre todo texto que pueda iniciarlos en el nuevo culto, se dieron de narices contra dificultades para iniciados, crucigramas o filosofemas reservados para especialistas en filosofía y no «para niños». En suma, todos los «niños» que compraron este libro de Lyotard se sintieron defraudados: no entendían nada y debían buscar otros

puertos —todavía no existían esas colecciones «para principiantes»— para enterarse de algo y balbucear entre un *whisky* y otro algunas palabras clave: relato, seducción, simulacro, desarraigo, diferencia, dialecto, fábula, multiplicidad, sociedad del espectáculo, irrealidad y, en suma, modernidad-caca/posmodernidad-*cool)*. Lyotard retorna en este libro el tema de los grandes relatos. Antes, se concentra en señalar lo que el pensamiento de las Luces tiene para él de nefasto y no es menos que lo que Adorno y Horkheimer encontraron ahí. La condena de la *Aufklärung* es un lugar común en todos los pensamientos de los sesenta y los setenta y aún los ochenta. Abominar de la *Aufklärung* es irreprochable, acabadamente posmoderno. Así, el texto de Adorno y Horkheimer entra fuertemente en el esquema de poder posmoderno. Ahí están: ¡dos marxistas que añoran los tiempos anteriores a la Revolución Francesa! Martin Jay, biógrafo de la Escuela y de Theodor Adorno, dijo algo certero: los frankfurtianos, al girar el eje marxista de la *lucha de clases* a la *relación del hombre con la naturaleza* concedieron demasiado a los enemigos. Se ganaron un lugar en el panteón posmo *alla* Heidegger. La *razón instrumental* de la *Dialéctica del Iluminismo* es una intachable discípula, una obediente relectura de la crítica de Heidegger al mundo de la modernidad. (*Nota*: De donde vemos cómo Adorno y Horkheimer, con este cambio de eje, con el cambio de la centralidad del análisis en la lucha de clases a la centralidad del análisis en la relación del hombre con la naturaleza, también, y nada menos que en esto, *en el eje*, abandonaron a Marx por Heidegger). ¿Cómo no habrían de apoderarse de ella los posmodernos? Si hay tantos libros de Adorno por todas partes es porque ya dejó —desde 1940 en adelante, desde que leyó las *Tesis* de Benjamin, desde que las utilizó *sin citarlas*— de ser un pensador marxista. Su destino estaba en el dodecafonismo, en su estudio obsesivo. En un torpe, casi jocoso artículo de *The Economist* aparecen, unidas, las fotos de Adorno, Hayek y Derrida. Derrida y Adorno, posmodernos. Hayek, inspirador de Foucault. Una vul-

gata, claro. Pero hasta una vulgata reclama un verosímil. (Ni Sartre ni Merleau-Ponty podrían haber estado en esa nota de *The Economist*. Cada uno se gana su «vulgata». O, como se suele decir, tiene la que se merece). *Dialéctica del Iluminismo*, con su furioso ataque a la razón, con su exaltación del universo mítico anterior a la *Aufklärung* y con la descomedida afirmación que *desde* la Ilustración se llegaba *directamente* a Auschwitz (¿qué extraña filosofía de la historia era esta?) es acogida por el heideggerianismo posmoderno. Heidegger es quien ve en la Ilustración el culto a la razón dominadora del ente e indiferente ante el ser, incapaz de escucharlo, de ocupar ese *claro* desde el que, si el *pathos* de la escucha nos constituye, él (el Ser) nos reclamará. Voy a trazar más adelante el mapa de lecturas que la hegemonía de Heidegger en el pensamiento contemporáneo ha estructurado. Hegemonía que implica la de Nietzsche, a partir del cual se expanden otras ondas de influencias. Aclaro algo: ya no voy a demostrar que la lectura que Heidegger hace del mundo moderno (*y que todos aceptan*) es la lectura de un nazi y que algo de ese nazismo debe necesariamente estar en las entrañas de esa lectura y debe haberse deslizado a quienes la aceptaron con los brazos abiertos. No tengo dudas: hay nazismo en todos los seguidores de Heidegger. (No en Sartre, no en Merleau-Ponty, sino en todos los que aceptan la versión que el *Rektor* de Friburgo ofrece de la modernidad tecnocapitalista. Trataremos con mayor detalle este tema). Pero ya no importa. No le importa a nadie. No podemos anularlos con ese argumento ni tiene sentido. Ellos le han dado su propio sentido. *Y el sentido esencial con que el pensamiento europeo de los sesenta y los setenta incorpora la crítica de Heidegger a la modernidad y su sujeto está en el deseo de salir de Marx, de no caer con la Unión Soviética, de ingresar al triunfo del liberalismo, aun en la modalidad de la crítica, pero estar ahí y pensar el mundo desde fuera de la lucha de clases, la dialéctica, la historia, la revolución y la ontología fuerte del sentido, el pensamiento fuerte y sustancial de los hechos de la historia, el*

sujeto fuerte de la praxis, y la exigencia de una actitud agresiva y militante ante el victorioso capitalismo post-muro que habría de durar eternamente, dado que la historia había concluido. Y no hay nada más antimarxista que decir que la historia concluyó. Porque si concluyó y el sometimiento sigue, y la explotación sigue, y la guerra sigue, y los totalitarismos toman otras formas, una de dos: o se dice que no, que no terminó; o se insiste en que sí, en que terminó para siempre y se nos invita a la estética de la liviandad, a la ontología débil, a los relatos múltiples que se neutralizan y disuelven los unos a los otros, a la historia sin sustancia, sin sujeto, sin praxis, delgada y resuelta para siempre.

Lyotard, repasando, insiste, tanto como Adorno y Horkheimer, en que la maldición de los grandes relatos (que incluyen y disuelven todas las otras identidades, todas las otras historias, todas las otras temporalidades) radica en su condición totalizadora. Un gran relato es *totalizador*. El relato instaura una lectura de la historia donde no la hay. La crea. Al crearla, como todo buen narrador, elige lo que le conviene para su historia. Al hacerlo deja muchas cosas de lado, ya que no convienen a su relato. Este relato, por fin, se postula como una lectura de los hechos que es una *filosofía de la historia*. Todos sabemos que estas filosofías se arrogan la condición de cumplirse inexorablemente, dado que están inscriptas en los hechos de la historia. Son su sustancia, su secreto devenir, su *sentido*. Esto, se indigna Lyotard, es *totalitario*. Anula las diferencias, las diversidades y lleva a los extremos del horror: Auschwitz. Este punto es difícil de probar. Pero no hay alumno de Letras o de Filosofía que ande suelto por ahí y que acabe de leer *Dialéctica del Iluminismo* que no odie, según él, muy fundamentadamente, la Filosofía de las Luces (¡que hizo la Revolución Francesa!).

Hay demasiadas multiplicidades por estos ámbitos

La condición posmoderna, ergo, abomina de los metarrelatos. Veamos: ¿qué establece un metarrelato? Establece: 1) un sentido; 2) una linealidad; 3) una utopía; 4) un motivo de lucha, de praxis: por consiguiente, un *sujeto*; 5) un horizonte de plenitud, dado que lo fundamental del metarrelato de fundamentación es que asegura la plenitud del horizonte al que se aspira. Bien, la posmodernidad no cree en estos relatos. Son los relatos del «nosotros» de la modernidad; es, sin más, la humanidad sufriente (o una parte de ella, el proletariado, que redimirá, con su redención, a las otras) la que dejará en una hora cercana o lejana pero *segura, garantida por las leyes mismas de la historia*, de padecer. ¿Qué imagina Lyotard en lugar de este esquema algo ya fatigoso y que, según vemos, no parece poder realizarse? Imagina juegos. Un mundo optimista de múltiples comunidades, todas pequeñas, que, al serlo, no tiene ninguna el poder de someter a las otras. ¿De dónde sacó esto Lyotard? De Wittgenstein. Quien, como buen lingüista, habla de los «juegos del lenguaje». La pregunta es: ¿pueden los hombres (que son seres, en rigor, bastante destructivos, maléficos y hasta demoníacos, dado que, si el Diablo existe, en ellos habita) entregarse a la acción simbólica de los actos de comunicación? Juguemos a la diferencia hasta que la diferencia de *un* diferente me parezca mejor diferencia que la mía y la quiera para mí. Tu diferencia me gusta más que la mía. No quiero respetar tu diferencia. Te has pavoneado con ella desde que apareciste por aquí. Hay demasiadas multiplicidades por estos ámbitos, es hora de ir eliminando algunas. No hay sociedad que se constituya en base a infinitas diferencias. Eso es anarquía. Necesitamos orden. Hasta llegar al dogma orwelliano: «Todos somos diferentes. Pero algunos son más diferentes que otros. Estos se unirán para gobernar sobre los menos diferentes. Los que gobiernen ya no serán diferentes entre ellos sino igua-

les. Y esto los hará superiores a los diferentes». El resto es conocido. (*Nota*: Claro que he hecho una lectura libre del apotegma orwelliano: «Todos los hombres son iguales, pero algunos son más iguales que otros». Es notable que la formidable novela de Orwell, que fue, certera y justicieramente, escrita contra el totalitarismo comunista siga teniendo, más que nunca, vigencia en el capitalismo del nuevo milenio).

Proveniente del marxismo, del grupo *socialismo o barbarie*, Lyotard fue girando hacia un encuentro con el pensamiento de Heidegger y fue muy sensible a la caída del marxismo y al triunfo, al parecer, inmodificable del capitalismo de mercado. Como todos los posmodernos, como todos los posestructuralistas (salvo la fascinante aventura de Foucault en el Irán de las «manos desnudas»), ignoró la posible irrupción del terrorismo islámico en las sociedades de Occidente. Sufrió, como todos ellos, la Globalización del Imperio que negaba la teoría de las multiplicidades, los diversos relatos y las autonomías relativas. El Pentágono no fue muy piadoso con los posmodernos. Globalizó, totalizó, borró las diversidades: el enemigo era Uno y era Uno, también, el Imperio que le hacía la guerra. Las «diferencias» posmodernas se refugiaron en las academias anglosajonas. Fueron continuadas por los Estudios Culturales y el Multiculturalismo. El acontecimiento histórico-universal de las Torres Gemelas barrió con todo eso abriendo un nuevo tiempo histórico cuyo final no podemos aún siquiera vislumbrar. Lo que sabemos es que los terroristas suicidas, que la caída de las Torres (no por la desconstrucción sino por la exterminación bélica) y que la invasión de Estados Unidos a Afaganistán y a Irak, así como las torturas y la guerra constante entre israelíes y palestinos, como la guerra contra Hezbolá, como el armamentismo nuclear de Irán, de China y el papel errático pero letal de Rusia si se resuelve por la acción nuclear a favor de algún aliado, sin duda, por ahora, sorpresivo, le han quitado por completo a la historia la levedad del pequeño relato, del pequeño evento, de la ontología débil, del si-

mulacro, del adelgazamiento y le han entregado la densidad trágica del *hecho histórico*, del acontecimiento con en-sí, del *gran relato*. Estamos a las puertas de un posible Apocalipsis y el pensamiento fuerte de los sucesos fuertes golpea a la puerta. Lo que no habrá (ni aceptaremos que haya) será teleología alguna. Nadie sabe hacia dónde va esto. Y si alguien lo sabe, muchos desearán que no lo diga.

La posmodernidad, entre los escombros, el polvo, los gritos y la sangre de las Torres Gemelas, quedó para siempre sepultada. Ignoro qué nombre darle a esta era. Pero nada amable se me ocurre. La guerra de la *multipolaridad nuclear apocalíptica* está a punto de destruir al hombre en tanto la biogenética se apresta a crearlo. El espectáculo que se avecina amenaza con ser horrible. Pero ¿quién habría de querer perdérselo?

Lateralidad: La maravilla de las significaciones plurales

En junio de 1986 publiqué el que acaso haya sido el primer texto que se escribía en el país sobre el posmodernismo. Me basé en una interpretación que el historiador británico H. S. Ferns (en su libro *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX*) hacía del brigadier William Carr Beresford, jefe de la primera invasión inglesa a nuestro territorio, en 1806. El texto es el que cito seguidamente:

«En abril de 1806 zarpaban del Cabo de Buena Esperanza seis naves de guerra. Eran británicas, desde luego, se dirigían hacia el Río de la Plata y el oficial a su mando —sin saberlo, pobre

hombre— era un posmoderno: *padecía el vértigo de la posibilidad.*

»La realidad era tan compleja para este brigadier, presentaba tantos fragmentos, tantas diferenciaciones, que le era casi imposible emitir una orden. Porque una orden —y he aquí el drama— implicaba *privilegiar* uno de los fragmentos, instaurar una hegemonía, una significación fundante en un universo cruzado por la maravilla de las significaciones plurales, diversas. Nuestro desdichado brigadier, en fin, consciente de su desdicha, tenía constantemente a su lado a un mediocre teniente, un hombre limitado, seco y lineal, que era la exacta contrapartida de su vertiginosa conciencia. Entonces, cuando la complejidad de lo real lo desbordaba, cuando se le multiplicaban los significantes, cuando lo mareaban los pequeños relatos, cuando se sentía incapaz de elegir *uno*, se volvía angustiado hacia el teniente y preguntaba: "¿Qué debo ordenar?" El teniente, sin dilaciones, respondía: "Desembarcar en Buenos Aires".

»Que el resultado de la acción es la derrota sería una lectura inexacta —y exasperadamente posmoderna— de esta historia. Propongo la siguiente: nuestro imaginativo brigadier, condenado a la parálisis por su condición calidoscópica, acababa delegando la elección de un sentido fundante a un mediocre, lo cual, coherentemente, lo condenaba al desastre. Un cuadro famoso ilustra ese desastre: el brigadier William Carr Beresford entregando su espada a Santiago de Liniers»[1083].

Clase 48

El fin de la posmodernidad (III)

Sería injusto no otorgarle a Gianni Vattimo el lugar relevante que merece entre los filósofos posmodernos. Según creo es el que más se ha esforzado por ligar su pensamiento al de los dos maestros incómodos pero indiscutibles de todo el pensamiento posmarxista: Nietzsche y Heidegger. Si alguien se irrita por esta conceptualización —*pensamiento posmarxista*— será porque aún no la explicité, posiblemente acotándola con cierto rigor. La caída del bloque soviético arrastró a la filosofía marxista. A partir de mediados de los sesenta y a través de los setenta y los ochenta y hasta hoy los filósofos buscaron pensar el mundo dejando de lado algunos elementos fundamentales de Marx: la sustancialidad de la historia, la dialéctica, la lucha de clases. Creo que he desarrollado ampliamente esto. Los posmodernos no se empeñan —como, lo hemos visto, se empeñaba Foucault— en fundamentar una alteridad al marxismo. Foucault aún lo tenía cerca a Sartre. Los posmodernos —insisto— piensan en un mundo ya decidido. Es el mundo del posmarxismo. Tendrán que hacer algo con la historia. El marxismo *es o fue* una ineludible lectura de la historia porque su sujeto, el proletariado, era, en ella, sometido, expoliado por la burguesía. Esa historia —proponía el marxismo — debía ser transformada. Se acabó. No hay nada que transformar. El capitalismo se ha impuesto. Y ahora se trata de ver cómo es el mundo que ha surgido de esa *resolución* histórica. La muerte del marxismo terminó siendo la muerte de la historia. ¿Qué lectura merece esto? Muy simple: si los posmodernos matan la historia, la congelan, la adelgazan, la ponen en huelga, en el mo-

mento en que, por decirlo llanamente, el capitalismo ganó la partida, están arrojando a una eterna condena a quienes fueron derrotados en *esa* partida. Los obreros de este mundo se quedaron sin historia. Y la *historia* era precisamente el lugar en el cual habrían de «librarse de sus cadenas», que eran, ¿recuerdan?, lo único que tenían para perder. *Ahora perdieron todo pero conservan sus cadenas, lo único, acaso, que no perdieron.* Al quedarse sin historia permanecerán siendo lo que son para la eternidad. Los pobres serán pobres para siempre. Los ricos serán ricos para siempre. Cuesta creer que los posmodernos no hayan advertido el costado cía morosamente *conservador* de sus planteos. Decir que la historia murió es «conservarla» tal cual está. Si murió después de la caída de la ideología que (por torpe o abominable que haya terminado siendo) tomaba partido por los pobres, es «conservarla» para los ricos triunfantes.

La historia que los posmodernos licuaban sorprendía a los poderosos en el mejor de sus momentos y a los perdedores, a los miserables, a los excluidos, a todos los pobres tipos de este ancho mundo, en el peor. Era como para que dijeran: «¡Qué desgracia! Se terminó la historia y yo sin salir de pobre». No hay nada peor que la muerte lo agarre a uno en un mal momento. O en un momento en que estaba por cambiar. Porque también algunos habrán dicho: «¡Qué desgracia! Se terminó la historia y justo me estaban por aumentar el sueldo». Hay un personaje de Osvaldo Soriano que, en una película de Héctor Olivera (*Una sombra ya pronto serás*), recibe un balazo en el pecho. Creo que en la novela de Osvaldo el pasaje no estaba y lo metió Tito Cossa en el guión, que él escribió. Era un atorrante que hacía Luis Brandoni. El tipo venía caminando feliz a campo abierto, canturreando. Suena un balazo. Sangre en medio del pecho. El tipo cae de rodillas. Se siente morir y dice: «¡Justo cuando había dejado el cigarrillo!»

El decurso único y necesario de la historia

Hemos visto lo escasamente preocupado que lucía Lyotard por esta inexorabilidad del destino de los miserables; lo hemos visto analizar, incluso, que la brecha entre países desarrollados y países en «vías de desarrollo» habría de ampliarse cada vez más. Veamos ahora a Vattimo asombrarse porque aún hay personas que emplean la palabra *reaccionario*. De hecho, confieso, me siento algo incómodo, pues acabo de decir que los posmodernos, al congelar la historia, la «conservan», es decir, la «fijan» en un momento en que los poderosos han logrado un enorme triunfo. Sentiría haberles dicho algo tan torpe como *reaccionarios*. Porque esta palabra ya no hay que decirla. No hay más *reaccionarios*. El razonamiento de Vattimo es correcto: para que uno le diga a otro «reaccionario» tiene que creer que la historia progresa, que es una línea tendida hacia el futuro, que la historia tiene un decurso, un devenir, una continuidad unitaria y que esa continuidad expresa lo esencial de ella: su progreso. «Progresista» es el que se instala en la línea del devenir, en la línea del progreso. «Reaccionario», el que adhiere a valores que quedaron atrás. Es, dice, Vattimo, «una ofensa llamarle a uno "reaccionario"»[1084]. Esa ofensa se basaría en la creencia absurda de que la modernidad no ha muerto. Pero ha muerto. «La modernidad (dice Vattimo) deja de existir cuando —por múltiples razones— desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria»[1085]. Recurre entonces a un gran pensador marxista para poner una piedra más sobre la tumba del marxismo. «Así, Walter Benjamin, en un breve escrito del año 1938 (*Tesis sobre filosofía de la historia*), sostenía que la historia concebida como un decurso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y las clases dominantes»[1086]. De esta forma entra Benjamin en la órbita posmoderna. Ante todo, mal fechado. Las *Tesis* son de los últimos meses de 1939 y los

primeros de 1940. En abril de 1940 le escribe a Gretel Adorno: «La guerra y la constelación que la rodea me han llevado a poner por escrito algunos pensamientos que había guardado en mi interior en los últimos veinte años, guardándolos incluso de mí mismo»[1087]. 1938, la fecha que fija Vattimo es esa en que Benjamin decide quedarse en Europa. Esa en que le escribe a Adorno: «Todavía hay posiciones que defender en Europa». Benjamin se refiere a las *Tesis*, por primera vez, en una carta a Adorno del 22 de febrero de 1940. En ella aclara que su propósito es diferenciarse del «marxismo vulgar». Y también del «positivismo»[1088]. Pero Vattimo, sagaz, toma a este purísimo teórico marxista y lo vuelve contra sí mismo, contra lo que él pretendía autocriticar, pero no abandonar. Es inimaginable en Benjamin una negación de la historia, aunque negara, desde luego, su «decurso unitario». Entre otras cosas porque la historia lo mató. Pero las *Tesis* son parte del paisaje posmoderno y posestructuralista de deconstrucción de la historia. Desde este ángulo Benjamin es sumado a Adorno como «marxistas posmodernos». Uno, Adorno, como crítico de la Ilustración. El otro, Benjamin, como deconstructor de la historia.

¿En qué sociedad vivimos?, se preguntará Vattimo. ¿Qué sociedad es esta en que la historia se ha adelgazado hasta tan extremo punto? «Yo sostengo (dice) que el término posmoderno (...) está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación *("mass me dia")*»[1089]. Estos *mass media* son también privatizadores. La televisión e Internet conducen al interior de la casa, a la vida privada que exaltó Michelle Perrot. También Vattimo (cuyo trabajo es posterior al de Perrot) lamenta haber aprendido en la escuela «muchas fechas de batallas, tratados de paz, incluso revoluciones»[1090]. (Qué molestia: revoluciones, ese intento melodramático por trastocar totalidades históricas en lugar de ver que la historia nunca es «total» sino fragmentaria, urdida por relatos pequeños, por zonalidades par-

ciales, nunca por *un* idioma sino por miles de dialectos). «Pero nunca nos contaron las transformaciones en el modo de alimentarse, en el modo de vivir la sensualidad o cosas por el estilo»[1091]. Vattimo se presenta como un pensador con sensibilidad «por los pobres», esos que «no hacen historia». Rescata incluso a Marx como un pensador valioso. Hemos visto que este tipo de pensadores incurren en esa modalidad: Marx sí, el marxismo no. O parte de Marx. Sin embargo, es una impostura la de Vattimo. Para el problema que a él le importa (disolver el decurso necesario de la historia) Marx no le sirve en absoluto. *Marx siempre creyó en el decurso necesario de la historia.* Falsea las cosas Vattimo cuando escribe que Marx y Nietzsche iniciaron, antes que Benjamin, el camino que este tomó. Nietzsche, sin duda. Pero no Marx. La tarea de Vattimo —por el contrario— hiere a Marx y al marxismo dogmático (Engels, Lenin) en su punto más endeble: el despliegue dialéctico, inmanente y necesario del desarrollo histórico. Marx nunca cambió este punto de vista. «No existe una historia única (dice Vattimo), existen imágenes del pasado propuestas desde distintos puntos de vista»[1092]. Nadie podría negarle esto. Es más: estamos totalmente de acuerdo con él. Vattimo nos va a ofrecer seguidamente lo mejor que —a mi juicio— entregó la posmodernidad: la crítica no solo del *decurso necesario* de la historia, sino la de su *centralización en el hombre europeo.* Y la del despliegue de su civilización como el despliegue del Progreso. Prestémosle atención: afirma que la idea del decurso único de la historia implica la idea de progreso.

Marx, Sarmiento y la civilización en el Plata

Voy a ser temerario: piensen en Sarmiento, para algo somos argentinos y tenemos que pensar en *situación*. ¿Qué era la «civilización» para Sarmiento? Era el progreso. ¿Qué era el progreso? Era el desarrollo de la civilización europea. Sarmiento creía *poderosamente* (y con él toda la clase dominante de Buenos Aires que ganó la guerra civil del siglo XIX) en el decurso necesario de la historia. Europa lo encarnaba. Ese «decurso necesario» era el de la civilización. Integrarse a él era sumarse a la civilización y alejarse de la barbarie. O sea, el esquema sarmientino-mitrista de *civilización y barbarie* tiene como fundamento una visión de la historia como *decurso unitario del progreso europeo*. Vattimo une bien las nociones de: A) decurso unitario de la historia; B) progreso; C) finalidad o fin hacia el que se dirige la historia. «Filósofos de la Ilustración (escribe), Hegel, Marx, positivistas, historicistas de todo tipo pensaban más o menos todos ellos del mismo modo que el sentido de la historia era la realización de la civilización, es decir, *de la forma del hombre europeo moderno*»[1093]. También lo pensaban Sarmiento, Mitre, Alberdi y toda la generación del 80. Fue en nombre de esa *filosofía de la historia* que se aniquiló al gauchaje federal luego de Pavón (1861, en la llamada por Mitre «guerra de policía»), que se hizo «la conquista del desierto» (que fue un genocidio al que David Viñas llama «etapa superior de la conquista de América») y que se festejó el Centenario como la utopía realizada de la pertenencia de nuestro país al desarrollo de la civilización, al decurso unitario de la historia y a su correspondiente idea de Progreso que Europa encarnaba. Al ser Marx el ala izquierda de ese decurso unitario, de ese progreso necesario de la civilización europea que, si triunfaba en todo el planeta, generaría al *proletariado universal y moderno* que arrasaría con el orden burgués, al ser Marx víctima de esa dialéctica, que era, la dialéctica sin más, la dialéctica hegeliana del Espíritu Absoluto hecha dialéctica *materialista* de la historia, no resulta extraño que sus esquemas coincidieran con los de Sarmiento, que veía ese *desarrollo* desde el

punto de vista del desarrollo de la civilización burguesa. Lo lamentable es que los teóricos marxistas latinoamericanos (salvo, con matices, Mariátegui) copiaran, incorporaran dogmáticamente la dialéctica histórica de Marx acerca del decurso unitario y necesario de la civilización burguesa y acabaran, en el mejor de los casos, como el ala izquierda del *Facundo* o de los ensayos históricos de Mitre, desde José Ingenieros a Milcíades Peña, por citar a dos de los más talentosos. (*Nota*: Sé que un par, no más, de marxistas nacionales me detestan por decir estas cosas. Es muy simple: admiro y respeto a Marx lo suficiente como para poder decirlas. Es más simple aún: busquen en mi praxis intelectual y política algo que me encuentre alejado de la izquierda o de las causas populares que Marx —haya escrito lo que haya escrito sobre las colonias— representa y representará. Se lo intenta rescatar con un texto tardío, una carta a Vera Zassoulitch acerca de la comuna rural rusa, con algún texto de los *Grundrisse* y con los escritos sobre Irlanda, que son, en efecto, correctos y más aún pero solo tratan de la cuestión irlandesa. Marx no los aplicó a las colonias ni el conflicto irlandés le sirvió para revisar su visión dialéctico-unitaria-eurocéntrica de la historia. Espero desarrollar estos temas —como ya lo dije en los pasajes dedicados a Foucault— en una obra en preparación. También dije que es un proyecto que ya anunciaba en 1971. Y hasta cité el pasaje en que lo hacía. Tal vez —a fuerza de anunciarlo— lo realice alguna vez).

Seguimos con Vattimo: «Como la historia se concibe unitariamente a partir de un punto de vista determinado *que se pone en el centro* (bien sea la venida de Cristo o el Sacro Romano Imperio, etc.), así también el progreso se concibe solo asumiendo como criterio un determinado ideal del hombre; pero habida cuenta que en la modernidad ha sido siempre el del hombre moderno europeo —como diciendo: nosotros los europeos somos la mejor forma de la humanidad—, todo el decurso de la historia se ordena según se realice más o menos completamente ese ideal»[1094].

En 1996 escribí un nuevo prólogo a *Filosofía y nación* y suprimí el que tenía en sus ediciones anteriores. En el prólogo citaba estos pasajes de Gianni Vattimo. Me habían interesado tanto como para eso. Dije que, en *Filosofía y nación* (que escribí entre 1970 y 1975 y publiqué recién en 1982, cuando la furia asesina de la dictadura había amainado algo), se cuestionaban las *filosofías de la historia*. «Alberdi y la generación del 37, y Sarmiento en el deslumbrante *Facundo* imaginaron nuestro desarrollo histórico (sus condiciones de posibilidad) como una insoslayable integración al *espíritu del siglo. Europa* era, para ellos, el *telos* de la Historia, su profundo sentido. Estar al margen de ese sentido era no existir. Hoy, esta interpretación ha sido hondamente cuestionada. *Se valoran los sentidos laterales*»[1095]. Citaba entonces a Vattimo: «El hilo conductor de la historia aparece o se da solo al interior de un acto interpretativo que adquiere validez en el diálogo con otras interpretaciones»[1096]. Se me acusó de posmoderno. De postular el *pensamiento débil* de Vattimo (algo que pronto veremos). Observemos aquí cómo funciona el subfilósofo de la periferia. Yo había escrito el libro entre 1970 y 1975. Desarrollaba en él una crítica al teleologismo y al historicismo eurocéntrico que Vattimo escasamente habría meditado todavía. Pero, en el prólogo de 1996, tuve que recurrir a un filósofo europeo, a Vattimo. Me sentía inseguro, buscaba respaldos. ¿Dónde conseguirlos sino en un europeo que, por fortuna, decía lo mismo que yo? Así funcionamos. Creemos que lo que nosotros decimos vale siempre menos que lo que dice un autor consagrado, que es, sin variaciones, un europeo o un norteamericano últimamente. Y si lo encontramos dicho por alguno de ellos… ¡ya estamos citándolo! Y lo peor (como en mi caso) aunque nosotros lo hayamos dicho antes. Vean, decimos, este sudaca tiene razón: un tipo del primer mundo dice lo mismo que yo. La cita de Vattimo me salió cara, pero hoy la recupero. Era buena. *Hasta ahí, hasta ese punto, Vattimo es utilizable*. Yo buscaba, en *Filosofía y nación*, un *sentido lateral* al de la racionalidad eurocéntrica. Lo representaron los

caudillos federales y sus masas. Los derrotados por el centralismo porteño, cuyo poder se basó en la posesión del Puerto y la Aduana, impecable interpretación de Alberdi. Pero el marxismo leyó mecánicamente a Marx y trasladó al país del siglo XIX (un siglo *riquísimo* ese que tuvimos) los esquemas de la dialéctica teleológica, del decurso necesario de la civilización burguesa. Sarmiento, Mitre, Roca eran el Espíritu Absoluto penetrando en el Plata. No había *sentido lateral* posible. Buenos Aires era el progreso burgués-capitalista. Y el interior federal, el precapitalismo, el feudalismo irrecuperable *en totalidad*. Milcíades Peña, incluso, llega a decir que si Felipe Varela se hubiera adueñado del Fuerte de Buenos Aires habría tenido que hacer *lo mismo* que Mitre. (¡Y Milcíades es el más inteligente de todos! De aquí que yo lo haya elegido como adversario privilegiado. Había respeto intelectual en esa decisión). Tan *necesario* era el proceso expansivo de la razón histórica, de la racionalidad dialéctica encarnada en la burguesía europea como clase universal. Pienso que si Varela se hubiese aposentado en el Fuerte de Buenos Aires, muchos gauchos del Interior federal no habrían sido masacrados. No habría habido *guerra de policía*. Sandes, Paunero e Irrazábal no habrían recorrido las provincias a sangre y fuego. Peñaloza no habría sido sacrificado como miles y miles de otros pobres gauchos. No le habrían cortado la cabeza, no la habrían clavado en una pica y no se la habrían ofrecido a Sarmiento. Varela, en el Fuerte de Buenos Aires, acaso hubiera pactado con Gran Bretaña, pero no la habría ayudado a devastar el Paraguay. ¿Tan escasa es la diferencia? ¿Cuánto valen mil, dos mil vidas? ¿Cuánto vale el Paraguay donde no quedó un solo hombre vivo? Habríamos tenido un país más armónico. Tuvimos una ciudad opulenta y un país miserable. La oligarquía argentina no hizo un país. Construyó una ciudad a la europea, acorde al espíritu del siglo. Después, impune, se dedicó a gozar de los ganados y las mieses. Y después, cuando vinieron los inmigrantes, la *chusma ultramarina*, hizo la Ley de Residencia y a los ácratas, a los anarco sin dicalis-

tas (herederos de los gauchos federales) les dio Semana trágica y Patagonia trágica. Y a los cabecitas negras los bombardeó en 1955 al lema de «Cristo Vence». Y a los jóvenes de la izquierda peronista… mejor ni hablar. Será en otro texto. Además, ¡hemos escrito tanto sobre todo esto! El *sentido de la historia*, su *decurso necesario* se encarnó entre nosotros en una clase ociosa, en un ejército genocida y en un empresaria-do multinacional. Los «socialistas», ¿qué hicieron contra tanta atrocidad los llamados socialistas? Si creían (como creyeron) en el *decurso unitario de la historia* encarnado por la burguesía capitalista no era mucho lo que podían hacer. Más hicieron los denostados «populistas»: los radicales de Irigoyen y forja, los «gronchos peronistas». Los pibes de la izquierda peronista de los setenta: esos sí que los preocuparon en serio. Pero Ingenieros, Aníbal Ponce, Héctor Agosti, Juan B. Justo y el patético Codovilla fueron ilustrados espíritus del siglo. Hombres de la caudalosa corriente del progreso histórico. Siempre al margen de las masas y cómplices del stalinismo y la oligarquía. ¡Cuánto daño hizo la lectura dogmática de la dialéctica de Marx! (*Nota*: La última y resonante aparición de este «socialismo» se produjo con el golpe institucional de Horacio Tarcus contra Horacio González por la Biblioteca Nacional. No bien renuncia Tarcus aparece —como por arte de magia o como un plan armado de antemano— una solicitada de los socialistas Terán, Altamirano, Sarlo, Romero, con quienes hubiéramos debido ser amigos y con algunos, como Altamirano, casi lo fuimos. Una lucha entre «populistas» y «socialistas». ¡Qué disparate! León Rozitchner y David Viñas, conocidos por su vehemente populismo, respondieron el ataque y apoyaron a Horacio González. También yo y Rubén H. Ríos, siempre sospechosos de populistas; más yo que Rubén. También Eduardo Grüner —uno de los pocos intelectuales críticos que quedan en el país— a quien, en *El Rodaballo*, acusaron de *nacionalista*. También Guillermo Saccomanno, uno de los pocos novelistas que no se refugia «en el ámbito secreto, íntimo de la "vida literaria"». Ni Terán

ni Altamirano —hasta donde sé— pusieron jamás en sus bibliografías *Filosofía y nación*. Yo habría puesto sus libros y a Terán lo cito a menudo en mis notas. En suma, la izquierda, desde su lectura dogmática de Marx, incorporó el decurso unitario, necesario, inmanente, superador —*Aufhebung*—, dialéctico del proceso histórico. A su lado: la Civilización, el Progreso, la Ciencia, la Burguesía, el Capitalismo. Puntos de vista únicos. Procesos únicos, invencibles. Como dijo alguna vez, sobre los conflictos del siglo XIX, una célebre «socialista» que ahora dice ser «republicana»: «había una sola opción y hubo que seguirla». Por fin, terminan siendo socialdemócratas o elegantes columnistas del diario *La Nación*, impecable cifra del decurso unitario, colonialista de la historia. Han sido y son la cara izquierda del colonialismo. No me alegra. Ojalá hubiéramos podido unir nuestras fuerzas. Pero los supuestos teóricos que siempre manejamos, las elecciones de clase fueron excesivamente determinantes. Como sea, fue otra forma de la derrota argentina que habrá que remontar si aún podemos).

Seguimos con Vattimo. Y seguimos concordando con él. ¿Hasta dónde lo haremos? Se verá. En cuanto al texto que seguidamente cito (con extensión) juro que lo firmo como si lo hubiera escrito Sartre en alguna de sus mejores páginas sobre el colonialismo: «Teniendo todo esto en cuenta, se comprende también que la crisis actual de la concepción unitaria de la historia, la consiguiente crisis de la idea de progreso y el ocaso de la modernidad no son solamente acontecimientos determinados por transformaciones teóricas, por las críticas que el historicismo decimonónico (idealista, positivista, marxista, etc.) ha padecido en el plano de las ideas. Ha sucedido algo mucho mayor y muy distinto: los pueblos "primitivos", los así llamados, colonizados por los europeos en nombre del buen derecho de la civilización "superior" y más desarrollada se han rebelado y han vuelto problemática *de hecho* una historia unitaria, centralizada. El ideal europeo de humanidad se ha manifestado como un ideal más

entre otros, no necesariamente peor, pero que no puede pretender, sin violencia, el derecho de ser la esencia verdadera del hombre, de todo hombre»[1097]. Bien dice Vattimo (todo el pasaje es formidable) que el europeo solo puede imponer su ideal de humanidad por medio de la violencia. Así lo ha hecho. Recordemos el texto de Sartre, ese en que decía que Europa se había hecho a sí misma fabricando esclavos y monstruos. La violencia le era esencial al proyecto europeo de dominación. Pero las potencias colonialistas lo hicieron de dos modos: o directamente o delegándolo. Inglaterra intervino directamente en China y en la India. Pero para conseguir el algodón paraguayo armó una alianza (triple) entre Brasil, Uruguay y Argentina. Algo así como si Estados Unidos —hoy— arrasara Irak en busca de su petróleo por medio de Israel, su aliado obvio, y luego sumándole algún país de la periferia, supongamos India o Pakistán o cualquiera que aceptara participar en la aventura, convenientemente comprado, antes, por el Imperio. Pero la Guerra del Paraguay es una típica guerra del colonialismo, en la cual la gran potencia, Inglaterra, permanece entre brumas y sus aliados en la periferia hacen la tarea sucia, la más sucia de la historia latinoamericana. Paraguay también representaba un ejemplo incómodo para los países del sur que buscaban participar del *decurso único de la historia*. No en vano Sarmiento lo llamó «la China de América». Toda la excusa se basó también en la condición de «dictador» atribuida a Solano López, lo cual era cierto pero no autorizaba a los tres países a exterminar a *la totalidad* de su población masculina. O meramente a invadirlo.

Lateralidad: Marx y Felipe Varela

La ficción consigue cosas que el ensayo no. En 1990 publiqué mi novela *La astucia de la razón* y ahí, en sus páginas, se producía un encuentro imposible que —entre otras cosas— entregaba elementos teóricos insoslayables. Marx visitaba a Felipe Varela en su campamento una hora antes de la batalla de Pozo de Vargas. «Tenía que venir», le dice. «Tenía que verlo, coronel». Varela, amablemente, le convida un mate y lo invita a ver la batalla. Marx dice que no, que no quiere ver esa batalla. Varela se asombra: «¿Tanto viajó para ni siquiera verla?». Marx le dice que no quiere ver la batalla porque está ahí para impedirla. A Varela no le gusta ese comentario. Pregunta si acaso lo ha mandado Mitre. Marx dice que no aceptaría nada de ese «general sanguinario que está tiñendo de sangre los esteros paraguayos». Varela dice que se alegra porque o se está con Mitre o se está contra él. Marx dice: «La causa que me trae aquí es la causa de la Historia». Añade que está ahí para informarlo «acerca de la Historia y sus leyes». Varela se tranquiliza. Matean un rato y dialogan sobre distintas cosas. Varela no puede evitarlo y carajea contra la «civilización de Buenos Aires». Ha arrasado las provincias, dice, y está sacrificando al Paraguay. Los generales Sandes y Paunero son hienas, asesinos despiadados. Sicarios de una civilización desalmada. «Coronel», dice Marx, «esa civilización que usted llama desalmada y que, en efecto, lo es, también es, sin embargo, invencible para usted». Le informa entonces que su aliado Juan Sáa fue derrotado por el coronel mitrista Arredondo en la localidad de San Ignacio. «Los vencedores se ensañaron con los vencidos, coronel. Y los prisioneros fueron degollados». Varela dice que no le extraña. «¿Y nosotros somos los bárbaros?», pregunta. «¿Sabe usted, don Marx, qué ha dicho Wenceslao Paunero al enterarse de la muerte de Peñaloza? "Así es la guerra: no pueden comerse huevos sin romper las cáscaras"». Varela, luego, dice que Juan Sáa y sus hombres sabían por qué peleaban y si han muerto no importa: «Surgirán otros». «Pero no serán gauchos», dice Marx. «Serán obreros». Vare-la le dice que «aquí» no hay

obreros, hay gauchos. Marx le pide que lo escuche: «Vea, el mismo año que le cortaron la cabeza a su jefe Peñaloza apareció en Buenos Aires el periódico *El artesano*. El primer periódico obrero de este país. ¿Me entiende? Los obreros son un fruto de la política mitrista, pero, al engendrarlos, Mitre engendró a quienes habrán de cavar su sepultura. La historia es así: cada nueva forma contiene el germen que habrá de destruirla (...) Mitre está trayendo contra usted los mejores regimientos del frente paraguayo. Esos regimientos tienen las armas mortales del Progreso. Traen cañones Krupp, fusiles Remington. Demasiado para sus lanzas, coronel». Marx le explica que él, Vare-la, representa un orden económico arcaico, que su economía es artesanal, primitiva, feudal y, en suma, precapitalista. Y será derrotado «porque Mitre, con todas sus crueldades y su infinita mezquindad, es un aliado de la Europa capitalista, a la que arrojará sobre estos campos históricamente estériles (...) Escúcheme, hay una finalidad en la Historia. Y esa finalidad dice que lo nuevo supera a lo viejo. Mitre está haciendo lo que debe ser hecho. Mitre está montado sobre el sentido de la historia. En su forma torpe, petulante, sanguinaria, él representa lo necesario. No bien haga esto establecerá el moderno sistema de producción capitalista, con sus fábricas, sus obreros y sus sindicatos. Y esos obreros, un día, derrotarán a Mitre o a sus continuadores, porque ellos son la negación, la condena del sistema que Mitre tiene la misión histórica de imponer en este país». Y eso, pregunta Varela, ¿cuándo será, cuándo esos obreros ganarán la batalla? Marx dice que no lo sabe. Pero añade: «la burguesía, coronel, engendra a su propio verdugo. Las iniquidades del general Mitre serán vengadas por los proletarios argentinos». «Cuándo», insiste Vare-la. Marx menea su gran cabeza: «Peleará en vano», dice. «Su lucha es imposible, coronel». Varela dice: «Permítale a este soldado testarudo, a este Quijote de los Andes, a este, según lo ha dicho usted, precapitalista, decirle una verdad: siempre, a lo largo de todas las épocas, les han dicho a los oprimidos que su lucha era impo-

sible. También se lo dirán a sus obreros». Marx, desesperado, insiste, quiere evitar tanta sangre que será derramada en vano: «Entiéndame, Mitre tiene que triunfar *antes* para que los obreros lo derroten *después*». «Pero yo tengo que pelear *ahora*», dice Varela y le pide a Marx que se quede a ver la batalla «No», dice Marx. «Ya sé el resultado». «Yo no», dice Varela. Marx le tiende su mano al coronel y este se la estrecha antes de salir de la tienda para arengar a sus hombres.

Seis años más tarde, en Londres, Marx recibe la visita de un exiliado argentino. Se llama Juan Bautista Alberdi. Dialogan y Marx, que tenía prisa en hacerlo, le pregunta acerca de la batalla de Pozo de Vargas, quién la ganó. El santiagueño Taboada, hombre de Mitre, dice Alberdi. «Mucho me habría sorprendido que otro hubiera sido el resultado», dice Marx. «Fue una gran batalla», dice Alberdi. «Pelearon casi tantos hombres como en Maipú, la más gloriosa batalla de San Martín. Ocho mil hombres. Todos grandes guerreros, grandes jinetes que lucharon con el mismo coraje y la misma furia». «¿Qué fue entonces lo que decidió la batalla?», pregunta Marx. «Una zamacueca», dice Alberdi. «¿Qué?», pregunta, asombrado, Marx. Alberdi le explica que una zamacueca es una música danzante muy difundida en el interior argentino. Y que Taboada, cuando vio que el rumbo de la batalla no le era adverso pero sí incierto, ordenó a la pequeña banda de su ejército tocar con estridencia la zamacueca. Sus hombres duplicaron su coraje y su furia y vencieron a los de Varela. Marx permanece pensativo. «Vea usted», dice, «los extraños caminos que elige la historia para cumplir sus designios». Se sirve un cognac y pregunta a Alberdi si bebe. «No bebo», dice Alberdi. Marx paladea su cognac. Camina lenta, reflexivamente por su escritorio. Y por fin dice: «Esa zamacueca, doctor Alberdi, era la zamacueca del progreso dialéctico»[1098].

Vattimo y el mito de la «sociedad transparente»

Continuemos con Vattimo. La idea de historia —dice— ha sido «disuelta» por la posmodernidad. Se refiere a la historia como «decurso unitario». Pero sospechemos desde ya que el *lapsus* vattimiano es serio: que se ha disuelto, ha dicho, la «idea de historia», sin más. ¿Con qué? Con «el final del colonialismo y el imperialismo». Si Vattimo, en 1990, creía que se habían terminado el colonialismo y el imperialismo era porque participaba de la fiesta optimista del fin de la historia, de los conflictos, de lo bélico. Pero hay *otra cosa* que ha determinado —de un modo conclusivo, siempre según Vattimo— el fin de la modernidad. (Que, como vimos, es el título de uno de sus libros). ¿Qué ha sido eso? «La sociedad de la comunicación»[1099]. Algo que Vattimo llama «la sociedad transparente». Ofrece de inmediato un resumen de su posición. Confieso aquí que Vattimo, con sus aciertos, sus errores y sus magníficos disparates, me está resultando más interesante de lo que esperaba. No lo había leído mucho por, seamos francos, creerlo un italia(nito) más que charlataneaba sobre el saber de los saberes, otro que estaba infinitamente lejos de la estatura de Gramsci. Pero veamos qué nos ofrece, entre la lucidez y el disparate: «Lo que trato de defender es lo siguiente: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación; b) que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más "transparente", más consciente de sí, más "ilustrada", sino como una sociedad más compleja, incluso caótica, y, por último, c) que precisamente en este relativo caos residen nuestras esperanzas de emancipación»[1100]. Preguntemos: ¿de *quién* o de *quiénes* quiere emanciparse Vattimo? Sigamos. Insiste en que la posmodernidad —al acabar con el relato único y necesario del historicismo burgués, y con el dialéctico-marxista— acaba con el colonialismo y el imperialismo pero, sobre to-

do, es la irrupción de los «medios de comunicación social» lo que acaba con la modernidad. «Estos medios (escribe) —prensa, radio, televisión, en general todo aquello que en italiano se llama "telemática"— han sido la causa determinante de la disolución de los puntos de vista centrales de lo que un filósofo francés llama los grandes relatos»[1101]. No está de acuerdo con Adorno y Horkheimer quienes ofrecieron —en su *Dialéctica del Iluminismo*— una visión pesimista de los medios considerando que ejercían sobre la sociedad el control que, en la novela de Orwell (*1984*), ejercía el omnímodo *Gran Hermano*. No. Ocurrió exactamente lo contrario: los medios de comunicación han liberado a las sociedades, las han vuelto transparentes, han desarrollado una enorme suma de «visiones del mundo», «una multiplicación general de *Weltanschauungen*, de concepciones del mundo»[1102]. Y esto ha sido «a pesar de todos los esfuerzos de los monopolios y de las grandes centrales capitalistas»[1103]. Vattimo se contradice con algo que ha dicho antes. Que el caos de las sociedades posmodernas opacaba su transparencia. No es lo que cree: postula una sociedad transparente, una sociedad que, en esa transparencia, basa su democracia. Sigue luciendo como un posmoderno de izquierda. Critica al colonialismo y al imperialismo. Y dice que los medios de comunicación han derrotado los intereses, sin duda perversos, de los monopolios y de eso que llama «las grandes centrales capitalistas». No quiero ironizar sobre este honesto intelectual. Mi tendencia a la ironía no siempre me juega a favor. Y sobre todo en un momento en que estoy *exponiendo* el pensamiento de alguien a quien he elegido como representante de algo. De hecho, Vattimo es la figura axial del posmodernismo italiano y uno de los más activos personajes de esta corriente. Dice que la pluralidad de «visiones del mundo» que posibilitan los medios fue una «toma de la palabra» por parte de la población. Pero no ignora que esta «toma de la palabra» no ha sido acompañada por una «emancipación política»[1104]. Y nos dice —creo que suponiendo que lo ignoramos— que «el poder

económico está todavía en manos del gran capital»[1105]. Pero la lógica del «mercado de la información» exige que *todo* sea comunicable. Aclaremos hacia dónde vamos: Vattimo ha celebrado en Lyotard la teoría de la muerte de los grandes relatos. De ella se desprende que debe venir ahora la teoría de los pequeños. Vattimo los encuentra en la explosión de lo mediático. «Esta multiplicación vertiginosa de las comunicaciones (escribe), este número creciente de subculturas que toman la palabra, es el efecto más evidente de los medios de comunicación y es a su vez el hecho que, enlazado con el ocaso o, al menos, la transformación radical del imperialismo europeo, determina el paso de nuestra sociedad a la posmodernidad»[1106]. Que el «imperialismo europeo» se ha transformado también lo sabíamos. Luego de «occidentalizar» la periferia en el siglo XIX (visión acertada de Vattimo que le hemos reconocido y hasta festejado) se opacó al ser reemplazado por el imperialismo norteamericano, del cual el europeo es un socio menor. Por otra parte, en cuanto al «imperialismo europeo», si bien agradecemos el acertado punto de vista de Vattimo, ya en 1970 nosotros decíamos que había impuesto en América Latina y en nuestro país un punto de vista único, el de la Civilización, y que el «marxismo dialéctico-hegeliano» había acompañado, desde la izquierda, ese punto de vista.

Sigamos con la exaltación vattimiana de los medios de comunicación, que no conviene desdeñar pues la posmodernidad entrega una enorme relevancia a los medios, lo cual es uno de sus méritos. Veremos la cuestión desarrollada con más ingenio en Baudrillard y hasta con aciertos zonales interesantes en Lipovetsky. Recordemos que señalamos en Sartre y en Foucault una ausencia de esta temática, indudablemente porque no vivieron la explosividad que estos medios tuvieron a partir de la década del 80, por ahí. Vattimo vive en medio de esa explosión, exaltado. «El Occidente vive una situación explosiva, una pluralización irresistible»[1107]. Algo, dice, que no se da en el «Tercer Mundo». Esto es muy discutible. Ya en 1990, con Menem, los

medios estallan en nuestro país, se farandulizan en la medida en que toda la sociedad lo hace al ritmo de las «privatizaciones». Vattimo no lo sabe porque nunca integró el plantel de «visitantes ilustres» que vinieron bajo el menemismo. El que más recuerdo (por su falsedad ideológica y su ética oportunista) fue Alain Touraine, que elogió las privatizaciones de Menem. Y luego, en los noventa, habló pestes de su gobierno y de las privatizaciones y de las políticas neoliberales en América Latina. También Baudrillard nos visitó más de una vez. No elogió ni visitó a Menem. Lo fueron a escuchar más de quinientas personas. Si no recuerdo mal (y creo que no) el debate lo dirigió Jorge Lanata que, si bien no parecía saber mucho de filosofía posmoderna ni de los simulacros y los acontecimientos enflaquecidos baudrillardianos, era, en sí mismo, un personaje de la posmodernidad argentina. Le preguntó (era un gran momento de Lanata, cosa que no siempre) si el presidente Menem lo había invitado a visitarlo. Baudrillard *dit: non*. Y Lanata dijo: «Porque usted no debe jugar al tenis». Durante esos días Menem jugaba al tenis con Bush padre. Luego vino Lipovetsky y no tuvo mucha repercusión. Pero esas visitas remarcan la ética y la estética del «visitante ilustre» en la Argentina. Desde el conde de Keyserling hasta Slavoj Žižek. Durante años su máxima sacerdotisa fue la inefable Victoria Ocampo, que invitó (el dinero todo lo puede) hasta al inmortal Igor Strawinsky. Pero también a nazis como Drieu de la Rochelle. Y también a ¡Rabindranath Tagore! Y escribió un texto, que publicó en *Sur*, llamado: *Rabindranath Tagore en las barrancas de San Isidro*, donde estaba su mansión. Todavía recuerdo una foto de ella y del *freak* oriental con su larga túnica y su larga barba. Vattimo, nunca. Vino (creo) recientemente. (Se me dice que vino antes: yo no lo recuerdo, pero todo es posible). Y dio una conferencia muy aburrida y con algunas tibias críticas a la «globalización», algo que, aquí, cualquiera hace. Quiero decir: no necesitamos traer filósofos europeos para eso. Pero un fi-

lósofo europeo tiene una enorme ventaja sobre uno autóctono: es europeo.

Seguiremos con la posmodernidad.

Clase 49

El fin de la posmodernidad (IV)

No creo que los posmodernos hayan ofrecido algo que no estuviera ya en filósofos más profundos que ellos; algunos, incluso, de genio, como Foucault. Pero si pensamos que la crítica de Heidegger a la modernidad empieza por negar el «punto de vista» único que establece el *cogito* cartesiano, que la *segunda intempestiva* de Nietzsche destruye el sentido unitario de la historia, que Benjamin —en sus *Tesis*— aniquila la idea de progreso, la idea de dialéctica, de teleologismo y de decurso lineal y unitario de la historia, que Adorno y Horkheimer critican a la racionalidad de la Ilustración, afirman que esa razón endiosada establece, no solo un punto de vista único, sino un despotismo instrumental sobre la realidad que lleva a su sometimiento y al de los hombres, que Foucault niega cualquier posible sujeto, sobre todo el sujeto centralizado de la fenomenología, que recupera a Nietzsche, que plantea una historia de miríadas de acontecimientos, que establece —sea discutible o no— eso que Mássimo Cacciari llama *metafísica de lo múltiple* en contra de la *metafísica de lo uno*, que Derrida deconstruye la hegemonía del logocentrismo, del fonocentrismo, que establece una filosofía de la diferencia, que Deleuze desarrolla el concepto de acontecimiento, que viene de Heidegger, que viene de Foucault, y que embiste contra la dialéctica desde los textos de Nietzsche, no pareciera ser mucho lo que los posmodernos traen de nuevo. La crítica a los grandes relatos de Lyotard no pasa de ser un desarrollo de la crítica a las filosofías de la historia que ya está en Benjamin. Añade el tema del saber, de la acumulación de saber en las sociedades del Pri-

mer Mundo como el verdadero poder que distanciará a estas de las del «Tercero». Vattimo también centra su discursividad en los medios de comunicación: la sociedad transparente y sus dialectos. Su «ontología débil» (lo veremos) y su «pensamiento débil» (*pensiero debole*) deben demasiado a la concepción de la historia que tiene Foucault como sucesos que no participan de una ontología, del desarrollo de una sustancia interna que los constituya, y a su propuesta de descentramiento del sujeto y de descentramiento de la historia, de la despresencia en la presencia y del acontecimiento sin en-sí. Todo esto es retomado, no solo por Vattimo, sino por los posmodernos en general, y sin mayores enriquecimientos. La desrrealización de la realidad, la virtualidad y el simulacro baudrillardiano tienen el mismo origen con solo el añadido de buscar la fundamentación de esos «hallazgos filosóficos» en los *mass-media*. Se trata de filósofos de lectura fácil (Lyotard ofrece aristas más complejas) y tienen el atractivo de haber expresado un momento histórico altamente sobredeterminado: la caída del comunismo y la exaltación del capitalismo de mercado como única propuesta de la historia. Lo que terminó por jugarles en contra.

Puig, posmoderno

El capitalismo de mercado —al proponerse como «pensamiento único», ¿recuerdan esta expresión?— se transformó en una *metafísica de lo uno* e instauró la «globalización», con lo cual enviaba al demonio los sueños «plurales» de los posmos. Y la caída de las Torres Gemelas fue el golpe final. Cayeron pesadamente sobre el posmodernismo.

No digo que haya muerto. No morirá porque ha traído elementos nuevos, no todo es reciclaje de filósofos anteriores. Uno ya lo dijimos: la importancia dada a los medios de comunicación. Y el otro tiene que ver con cierto uso que le dieron al concepto de «diferencia» y que dio origen al Multiculturalismo, a los Estudios Culturales. La valoración de las minorías étnicas y sexuales les debe mucho. Tienen todavía presencia en la academia anglosajona y en el arte. Sobre todo (creo) en ciertas formas presuntamente «jóvenes» del teatro (algo que, entre nosotros, pareciera elaborarse en Alemania y desembarcar por medio del Instituto Goethe) y el cine, principalmente en expresiones que eliminan el punto de vista narrativo, o el mismo relato (cuyo fin Lyotard decretó). Pero asombra (en los jóvenes cineastas que se construyen en serie en ciertas «universidades», sobre todo en la de Manuel Antín, manejada ideológicamente por el eterno joven y «godardiano» y vanguardista Rafael Filipelli) que insistan en la teoría del «autor», una idea devaluada por Roland Barthes, siguiendo al Foucault de la «muerte del hombre», a través de sus propuestas de la «muerte del autor» y la «muerte del estilo», algo que algunos críticos literarios locales aplicaron a Puig, *posmodernizándolo*, al proponer que este escritor, ajeno a toda cultura teórica, y que decía, con razón, que la única estética es la del talento (algo que escasamente se observa en toda esta gente, sí en Puig), había eliminado en sus textos la voz narrativa al diseminarla en cartas o fragmentos de periódicos o al escribir novelas solo con diálogos, sin textos narrativos, algo que ocurre, por ejemplo, en *El beso de la mujer araña*, cuya trama es tan formidable que explica casi por completo su excelencia. Acaso Puig no escribiera textos narrativos porque en ellos se juega el *estilo* y no se sintiera en una etapa adecuada para enfrentar tamaño riesgo. Su estilo no era gran cosa. El valor de sus novelas está en sus climas, en sus personajes y en la originalidad de ciertos procedimientos. En suma, si usted quiere hacer (en serio, eh) una novela, una obra de teatro o una película posmoderna haga lo si-

guiente: elimine la temporalidad lineal, establezca temporalidades no homogéneas, discontinuas, fragmentadas, trizadas, elimine todo punto de vista único y centralizado, establezca múltiples puntos de vista, elimine el relato y desarrolle una miríada de relatos que colisionen entre sí como espadas (Foucault) o que dialoguen armónicamente (Vattimo), evite la «realidad», transmita que todo es virtual (Baudrillard), que ocurre pero no ocurre, dado que un hecho ocurre pero un acontecimiento acontece y aconteciendo se despresencia. Hay muchos que confunden la ausencia de relato con una estética *post*. Falso. La estética *post* propone la eliminación del relato único, sustancial, ideológico y centralizado, pero propone la multiplicidad de los relatos. La fragmentación del relato único y centralizado lleva a una calidoscopización de los relatos, a su vértigo multiplicador, a su pluralización inagotable, a la esquizofrenia deleuziana. Nada debiera ser más entretenido que un relato posmoderno. Tomen nota quienes deben hacerlo. De todas formas, Puig tiene razón. Postula la única estética que vale. Sea que un artista se valga de un relato único y de un sujeto centrado, sea que maneje relatos plurales y un sujeto diseminado, el valor final lo da el talento. Que si no se tiene, nada lo reemplaza. Es aconsejable, de todos modos, no ignorar —ninguna *ontología del arte* debiera hacerlo— que nadie cree que no tiene talento y que, por tanto, cualquiera nos puede arrojar encima su correspondiente «obra maestra de autor genial». Quizás en esta liviandad con que se afronta la creación, en esta levedad que se le ha dado a las palabras «autor», «obra», «genio», «estilo», se refugien los restos tardíos de la irrealidad posmoderna.

Vattimo, el pensamiento débil

Retornemos a Vattimo. No lo vamos a despachar tan velozmente. Todo viene a ser objeto de comunicación. «Tal situación hace imposible concebir la historia desde puntos de vista unitarios»[1108]. Los medios de comunicación del nuevo siglo, afirma entregándonos en bandeja una herramienta para nuestra interpretación de la historia de hoy, tornan posible una comunicación en tiempo real de todo lo que acontece en el *mundo, podrían parecer en realidad como una especie de realización práctica del* Espíritu Absoluto de Hegel, es decir, una autoconciencia perfecta de toda la humanidad. Recordemos al grave Heidegger de *Introducción a la metafísica*: «Cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera (...) entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y después qué?»[1109]. El aquelarre mediático es para Vattimo, que no sigue a Heidegger en esto, la posibilidad de la diferencia, de las multiplicidades, de la pluralidad democrática. «Se lleva a cabo quizás (dice) en el mundo de los medios de comunicación una "profecía" de Nietzsche: el mundo real se convierte en fábula»[1110]. Postula que en la sociedad posmoderna la emancipación nada tiene que ver con ese mundo grave, denso, pesado, sustancial de Hegel y Marx, sino con la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del mismo «principio de realidad»[1111]. El mundo de la comunicación permite el desarraigo de la dictadura de lo Uno y la liberación de las diferencias. A esto le debemos llamar, dice Vattimo, el *dialecto*. El *dialecto* expresa la multiplicidad de racionalidades locales. ¿Está claro, no? Ya no hay una razón. Hay racionalidades locales, dialectos. «Minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas, como los *punk*, por ejemplo»[1112]. Dejan de ser acallados. Gritan: ¡no existe una sola forma de humanidad! Somos la diferencia y queremos ser reconocidos y valorados como tal. Las manifestaciones por el orgullo gay en las calles de Buenos Aires encuentran su fundamento nutricio en estas teorías. Somos dife-

rentes, ¿y qué? ¿O acaso hay una sola forma de humanidad? *¡Vive la difference!* Esto no es una manifestación irracional de la espontaneidad. Las diferencias se manifiestan, se emancipan de la dictadura de lo Uno. Se entregan a los dialectos. ¿Qué es un «dialecto»? Es el idioma en que habla cada pueblo. Son miles de idiomas distintos que expresan identidades distintas. Cada dialecto, una identidad. Los dialectos «toman la palabra». No están más sometidos a una lengua universal. El lenguaje, *todos los lenguajes*, logran su libertad y se expresan. Se trata de un *desarraigo* de la razón omnímoda, dictatorial, antidemocrática. El «dialecto» es democrático. Expresa la pluralidad y todos los dialectos hablan entre sí conservando su diferencia. Cada «dialecto» sabe que es solo un «dialecto» entre otros y no pretende establecer hegemonía alguna. Hay una oscilación constante entre «pertenencia» y «desasimiento». Pertenezco al mundo de los «dialectos» pero soy también único, libre, desasido, diferenciado. Porque lo soy, desde ahí, desde mi individualidad, desde mi libertad plural, desde mi condición de ser uno más, un dialecto más, pero ser, a la vez, «yo», es que puedo «pertenecer» a la comunidad de «dialectos». «Filósofos nihilistas como Nietzsche y Heidegger (…) mostrándonos que el ser no coincide con lo más estable, fijo, permanente, que tiene algo que ver más bien con el acontecimiento (…) se esfuerzan por hacernos capaces de captar esta experiencia del mundo moderno»[1113]. Se me ocurre (y sobre todo a partir de un diálogo inmediato y de verdadero afecto por parte de los dos que tuvimos en un programa en que Miguel Rep iba a entrevistarnos), que Fernando Peña personaliza entre nosotros una postura gay, sin duda agresiva, pero, tal vez por eso, bien diferenciada, «dialectal» a lo Vattimo, aunque expresando más «desasimiento» que «pertenencia».

Vattimo esgrime una formidable frase de Nietzsche: *No hay hechos, hay interpretaciones*. También la utiliza para disolver la sustancia en un vértigo de interpretaciones. Esta es su postura hermenéutica. Todo es interpretación, e interpretación de inter-

pretaciones. Este criterio —al hacer de la hermenéutica un vértigo indetenible— erosiona también todo principio de realidad. Cada «dialecto» es una interpretación. Vattimo exhibe un pensamiento. No es original pero maneja bien sus fuentes. Estamos ante la crisis del humanismo. ¿Cómo colocar al hombre en la centralidad si no hay centralidad? El hombre se disemina en la visión interminable de los «dialectos», cada uno de los cuales propone una versión diferenciada de la realidad. No hay «el hombre», hay hombres plurales que hablan dialectos plurales. Por tanto no hay *utopía*. Hay *heterotopía*: multiplicidad, pluralidad de mundos diferenciados, contingencia de la historia y no decurso necesario, diversidad, multiplicidad de relatos. Los relatos son tantos que erosionan también el principio de realidad. ¿Qué es la realidad? *La realidad no es*. Si fuera, sería *algo*. Si fuera *algo*, establecería un punto de vista único. La realidad es diversidad de relatos que se relacionan desde la diferencia de cada uno de ellos. ¿Adonde nos lleva Vattimo? Heidegger y Nietzsche lo constituyen. En *El fin de la posmodernidad* plantea que Heidegger —en *Identidad y diferencia*, texto decisivo para los filósofos *post*— plantea el encuentro del hombre y del ser por medio de la noción de *ereignis*. El hombre y el ser se reúnen recíprocamente en su esencia. Niegan la determinación que siempre les atribuyó la metafísica. Niegan la distinción entre sujeto y objeto. «Al perder estas determinaciones el hombre y el ser entran en un ámbito *shwin-geend*, oscilante, que a mi juicio se debe imaginar como el mundo de una realidad "aligerada" (...) Creo que en esta situación se debe hablar de una "ontología débil"»[1114]. Volverá a esto en otros libros suyos. En *El pensamiento débil* parte también del *ereignis* heideggeriano: es aquello que pervierte los rasgos metafísicos del ser, haciendo explícita su constitutiva caducidad y mortalidad. Rechaza el «fundamento». Ya lo sabemos: todo «fundamento» es metafísico pues hace de la verdad una centralidad única. No hay, en Vattimo, ni por asomo, *un* pensamiento de la verdad. La verdad es infinita y plural como lo es la herme-

néutica, que no se detiene: ¿qué es lo que podría detener el vértigo de la interpretación, que, al serlo, erosiona, también, la realidad? No hay realidad, hay hermenéutica, interpretaciones sin fin. No hay así un «fundamento» sino una «*desfundamentación*», un «hundimiento». El término adecuado habla en italiano: *sfondare*. «Desfundamentar», «hundirse». Un sujeto desfondado, postula Vattimo, un sujeto imposible de «fundamentación». Este pensamiento de la «desfundamentación» es el pensamiento débil, el *pensiero debole*. La lógica de la hermenéutica lo lleva a la retórica. ¿Qué queda del ser? «Lo verdadero no posee una naturaleza metafísica, sino retórica»[1115]. En la Introducción de *El fin de la posmodernidad* Vattimo se sincera: «Este libro se propone aclarar la relación que vincula los resultados de la reflexión de Heidegger y Nietzsche, por un lado, reflexión a la que constantemente se remite, con los discursos más recientes sobre la época moderna»[1116]. En *Más allá del sujeto* desarrolla su tesis de la «Ontología del declinar».

Vattimo es un honesto pensador. Pero solo eso. No hay en él una sola idea original. (Afirmación muy concluyente: no se puede descartar que haya alguna). Pero la teoría de la multiplicidad y de los dialectos estaba en Foucault y en la *destruktion* que Heidegger hace de la metafísica. Heidegger elimina la posibilidad de un relato. Instaura otro: la Historia del Ser, que nadie ha cuestionado. Pero Heidegger es el primero en liquidar al sujeto cartesiano. Lo hace por medio de una relectura de Nietzsche, actitud heideggeriana que pone al loco de Turin en un primer plano. Todo el estructuralismo propone (sobre todo Foucault y Deleuze) la teoría del acontecimiento. Foucault elabora su ontología del presente, que es, desde luego una negación radical de la ontología sustancial hegeliana que Marx incorpora en su visión de la historia. No necesitaba Vattimo demasiado esfuerzo para extraer de ahí su «adelgazamiento del sujeto». En verdad, es más piadoso que Foucault con el sujeto: no lo mata, lo adelgaza. Tampoco requería un gran esfuerzo deducir el *pensiero debole* de la des-

trucción de la historia unitaria en Foucault. Y en cuanto a su Ontología débil es una relectura de la Ontología del presente foucaultiana. Antes dije de Foucault que había inventado a los posmodernos. Acaso, insisto, lo que estos añadieron fue el elemento de los *mass-media*. Pero Vattimo con una ingenuidad alarmante: los *media* crean una *sociedad transparente*. Esto es un franco disparate. Los *media* crean una sociedad de la *mentira*. Esto supondría que hay una sociedad de la verdad. Y no es lo que creo. Pero sí creo que los *media* —mintiendo creativamente — crean una realidad que es cualquier cosa menos *transparente*. Los *media* crean la realidad de los grupos de poder que los poseen. Hay *media*, fusiones de *media*, compras de *media* por el Poder, y hay *media* del poder que manipulan la realidad de un modo irrefutable, invencible. Me refiero a los *media* del gran Sujeto Comunicacional.

Voy a decirlo de una vez por todas: la filosofía, tal como la hemos visto desde Descartes, ha fracasado estrepitosamente. El sujeto cartesiano y el sujeto hegeliano están, hoy, más *centrados* que nunca. Nadie descentró al sujeto. Nadie lo adelgazó. Nadie lo deconstruyó. El *sujeto absoluto* es hoy el Sujeto del Poder Bélico Comunicacional. (Así: con mayúsculas fascistas). Este sujeto está globalizado y coloniza día tras día las subjetividades de los ciudadanos de este mundo. Su constitución ha sido reciente. Ni Sartre ni Foucault lo vieron. Y los posmodernos que presenciaron su surgimiento y consolidación lo interpretaron idílicamente, como el fruto maduro de una democracia comunicacional por cuyo medio se expresarían las distintas, múltiples voces de la libertad, sobre todo una vez caído el coloso comunista. ¿Error, ingenuidad o colaboracionismo? No son —arriesguemos— filósofos del «neoliberalismo». Pero son —sin la menor duda— filósofos de la caída del comunismo, expresada en el colapso de la Unión Soviética. La distancia entre una cosa y la otra es *demasiado* estrecha.

Baudrillard, una ontología-simulacro

¡Ah, sin embargo, aquí está Jean Baudrillard! Hay que tener sentido del humor, sentido de lo lúdico, y hasta posiblemente sentido del disparate para leerlo con placer. Son muchos sentidos para un ensayista que postula la muerte de todos. ¿Recuerdan esa formulación de Foucault que se basaba en Nietzsche: *En el origen es el disparate*? Baudrillard es el disparate. Pero no me entiendan mal: disparate en tanto dislate, absurdo, imprudencia. Es más un literato imaginativo, burlón, provocador, que un filósofo.

Baudrillard nos trae la buena nueva de la muerte de la realidad. Se podían hacer muchas cosas con la irrupción de lo «virtual» y su triunfo irrefutable, apabullante, anonadante (justamente: *anonadante*) sobre la llamada «realidad». Baudrillard las ha hecho casi todas. Vamos a seguirlo en sus juegos. Dejemos de lado esa visión negra, casi demoníaca (¡decimonónica, caramba, con el peso viejo de la modernidad encima!) que acabo de ofrecer de los «medios» como arma de constitución de las subjetividades, como armas de su idiotización, de su control, de su avasallamiento. Solo esos pesados de Adorno y Horkheimer (en ese capítulo de *Dialéctica del Iluminismo*: «La industria cultural: Iluminismo como mistificación de masas»), solo esos dos marxistas del pasado (pese a haber escrito ese libro «*in the sunny* California», donde reina el mundo de la simulación, su Imperio: Hollywood, a quien estos dos pobres dialécticos irredentos odiaron en lugar de amar), pudieron dotar de poderes diabólicos a los *media*. No, los *media* son la realidad. La crean, nos la entregan *hecha*. Baudrillard recurre a un gran creador de metáforas sobre lo imposible o los mundos imaginarios: Borges. Hay dos cartógrafos —narra Baudrillard narrando a Borges— a quienes se les encarga el mapa de un Imperio. Son tan obsesivos, ellos, que acaban por hacer un mapa tal como el Imperio *es*. Solo que ya el Imperio no *es* el Imperio. Lue go de la tarea de esos dos cartó-

grafos genios de la simulación, *es un mapa*. Y eso es todo lo que es. No debemos imaginar que el mapa es la irrealidad y debajo de él está el Imperio real. El simulacro Imperio —el *mapa*— ha eliminado a la «realidad *imperio*». «El» Imperio es ahora un simulacro. Por decirlo en términos de Heidegger —algo que, hasta don de yo sé, no hace Baudrillard, pero no necesita hacerlo, ¡hace tantas cosas!—, es lo «a los ojos». Y lo «a los ojos» es el Ser. Aunque «Ser» suena demasiado espeso, demasiado «real». Digámoslo así: lo «a los ojos» es lo que vemos, lo que vemos es lo virtual, y al ser lo virtual lo único que hay, lo «a los ojos» es lo virtual, dado que, en Baudrillard, *lo virtual es el ser*. Algo que él no dice, pero corre por mi cuenta, y creo, sin hesitación, que es así: siempre un filósofo pone al Ser en alguna parte. No hay diferencia ontológica porque no hay ontología. Hay, en todo caso, una ontología virtual. Una ontología-simulacro. Una ontología que *no es*. Y que si algo es, es pura simulación, seducción, simulacro. (*Nota*: Como vemos, Baudrillard ha avanzado por sobre la ontología débil de Vattimo. Su ontología no es débil. Mal podría ser débil algo que, sencillamente, no es. En su libro, uno de los mejores, de los más conceptuales, *El crimen perfecto*, Baudrillard abre el relato, el relato de un crimen, del siguiente modo: «Esto es la historia de un crimen, del asesinato de la realidad»[1117]. ¿Ontología débil? Ni eso. Asistimos, ahora, al asesinato de la ontología[1118]. Pero, al ofrecérsenos la «virtualidad» en la modalidad de lo «a los ojos», esa virtualidad es el «ente» heideggeriano sin ningún Ser que pueda «Ser en él» como «es en todos los entes sin agotarse en ninguno pero iluminando a todos». Pero saquemos a Heidegger del medio. Baudrillard es demasiado liviano y *amusant* como para estropearlo con la alemanidad sofocante de ese *Rektor* campesino que agarraba un martillo y era un martillo, que lo refería a un clavo que era un clavo, que lo refería a un cuadro que era un cuadro y que finalmente él se refirió entre estrépitos de la realidad, banderas con cruces gamadas, partituras de Wagner y Brahms e invocaciones a la grandeza y a

las tormentas al rectorado de una Universidad en medio de ese movimiento que exudaba realidad, el nazismo. No, eso está muerto. Tan muerto como la «realidad».

La huelga de los acontecimientos

Baudrillard da por muerta la modernidad (algo que, le guste o no y creo que le gustaba, lo ubica entre los posmodernos) por exceso de realidad. Ocurrían demasiadas cosas en ese entonces: «Si fuera preciso caracterizar el estado actual de las cosas (escribe), diría que se trata del posterior a la orgía. La orgía es todo el momento explosivo de la modernidad (...) Ha habido una orgía total, de lo real, de lo racional, de lo sexual, de la crítica y de la anticrítica, del crecimiento y de la crisis del crecimiento. Hemos recorrido todos los caminos de la producción y de la superproducción virtual de objetos, de signos, de mensajes, de ideologías, de placeres (...) *¿Qué hacer después de la orgía?*»[1119]. Él se va a encargar de responder extensivamente a esa pregunta. Pero su respuesta tiene una enorme originalidad. Ya que cuando alguien pregunta qué hacer después de algo, siempre propone otra cosa. Baudrillard no propone nada. Después de la orgía no hay que hacer *nada*. ¿Será así? ¿Por qué no? Esto entregaría a Baudrillard a un nihilismo sumamente activo y provocador. Han muerto todos los sistemas de interpretación del mundo. Han muerto los sistemas axiológicos. Ha muerto la verdad. Y ya no hay nada en el altar del *sentido*. Lo que sobre todo ha muerto es la realidad. Lo que existe es lo *hiperreal*, que es eso que no recubre la realidad, pues la realidad no está «a la base» de lo hiperreal como si fuera su esencia. Pero *es* la realidad porque es lo único que hay, solo que es la realidad en tanto hiperrealidad. Al no haber

realidad no hay historia. Se dirá: ¿un nuevo Fukuyama, o no fue Fukuyama el que se hizo célebre diciendo que la historia había muerto? Baudrillard no dice que la historia ha muerto sino que la historia es una creación de la hiperrealidad que crean los medios. No vemos *la* historia. Vemos la historia que los medios reflejan para nosotros. A ver si nos entendemos mejor. Hay un texto de Baudrillard que se llama *La huelga de los acontecimientos*. No tiene desperdicio. «Lo que se ha perdido (escribe) es la gloria del acontecimiento (...) El acontecimiento prodigioso, aquel que no se calibra por sus causas ni por sus consecuencias, aquel que crea su propio escenario y su dramaturgia propia, ya no existe. La historia poco a poco se ha ido reduciendo al ámbito probable de sus causas y de sus efectos, y más recientemente todavía al ámbito de la actualidad, de sus efectos "en tiempo real". Los acontecimientos no van más lejos que su sentido anticipado, que su programación y su difusión. Lo único que constituye una manifestación histórica verdadera es *esta huelga de los acontecimientos*, este rechazo a significar lo que sea, o esta capacidad de significar cualquier cosa. Este es el auténtico final de la historia, el final de la Razón histórica.

»Pero sería demasiado bonito si hubiéramos acabado con la historia Pues es posible que no solo la historia haya desaparecido (se acabó la labor de lo negativo, se acabó la razón política, se acabó el prestigio del acontecimiento), sino que todavía tengamos que *alimentar su final*»[1120]. La frase «se acabó el prestigio del acontecimiento» rememora a Foucault y a Deleuze, los cuales, sin acontecimientos, «se acabaron». (Baudrillard tiene un conocido librito: *Olvidar a Foucault*. Los foucaultianos respondieron: «Olvidar a Baudrillard»). Pero hubo *un* final que acaso no fue forzoso alimentar, que se alimentó solo: el del *comunismo*, eso que los liberales llaman el *socialismo real*. Como si Stalin hubiese sido tal cosa, el *socialismo real*, y cualquier otra formulación del socialismo, por utópica que sea, y debiera ser utópica ya que se plantearía para un horizonte futuro, sería *no-real*, algo

que se traduce de inmediato como: *falso*. Seguimos con Jean: «Todo sigue sucediendo como si continuáramos fabricando historia (...) Un final de la historia que, caníbal y necrófago, sigue exigiendo nuevas víctimas, nuevos acontecimientos para acabar un poco más. *El socialismo constituye un buen ejemplo de ello. A él le habrá correspondido, debido al fracaso de la razón histórica que pretendió encarnar, esta gestión final de la historia, esta alimentación del final*»[1121]. Aquí, sin margen de duda, lo tenemos a Baudrillard entregado al festejo de la caída del socialismo y al finamiento de la historia que tal acontecimiento ha producido. Tal vez no esté lejos de Fukuyama, pero tiene más imaginación. Y sabe cómo conmover a la opinión mundial. Porque si el japo-yanki (¿me hará perder *nivel académico* llamar a Fukuyama el japo-yanki?) hizo temblar al mundo con su articulo *The end of history*, de 1989, y luego Samuel P. Huntington reinstaló la *history* y la beligerancia con su artículo de 1993 *The clash of civilizations*, el sagaz Jean publicó en 1991, en la editorial Galilée, su obra más resonante, que, le guste o no, fue un acontecimiento, o fue, al menos, uno que no estaba en huelga en ese momento, *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Hemos llegado al corazón del asunto. A eso que Richard Brooks, célebre director de cine yanki, llamaba *the fucking point. (Nota*: Cierta vez, en Hollywood, un joven cineasta consulta al veterano Richard Brooks, un hacedor de *movies*, un eficaz artesano que hizo, en general, malos films. El joven, atribulado, le dice a Brooks que siempre duda en el momento de situar la cámara. Que lo domina la incertidumbre cuando se trata de encontrar el ángulo adecuado: «¿Puede ayudarme, maestro?» Brooks le recomienda que alquile un video porno y lo vea cuidadosamente. El porno, en Baudrillard, es una hiperrealidad que exhibe más lo real que la mismísima realidad, es decir, que el sexo. El alumno de Brooks se sorprende por el consejo, pero acepta cumplirlo. Alquila un video porno y lo ve muchas veces. Al día siguiente, lo llama a Brooks y le dice: «Maestro, vi durante todo el día, muchísimas veces, un

video porno y no encuentro qué enseñanza quiere usted que yo saque de allí en relación con mi problema sobre dónde poner la cámara en las escenas que filmo». Brooks solo responde: *Get to the fucking point*. A eso vamos —nosotros— ahora al tratar el famoso tema de la inexistente Guerra del Golfo en la ensayística baudrillardiana. Pues no hay nadie que no quiera llegar a ese *fucking point* cuando uno explica a Baudrillard).

La Guerra del Golfo no ha tenido lugar

Muchos eligieron burlarse de Fukuyama con la cuestión de la Guerra del Golfo. Mírenlo a este ideólogo del Departamento de Estado: decretó el fin de la historia y su país invade Kuwait. También se le podría haber dicho a Baudrillard: «¿Pero acaso la orgía no había terminado? ¿Hay algo más parecido a una orgía (de sangre, desde luego) que una guerra?» Baudrillard sabría preguntarse —no era ajeno a las fundamentaciones aunque abominara de ellas, pues ¿para qué fundamentar algo en un mundo sin fundamentos, in-fundado?— qué ocurriría luego de la orgía. *After the orgy, what?* (Es habitual en él usar frases en inglés, ignoro por qué). Bien, ¿qué viene después de la orgía? Se autopregunta: «¿Tarea de luto o melancolía? Ni una cosa ni otra sin duda, sino un interminable adecentamiento de todas las peripecias de la historia moderna y de sus procesos de liberación (de los pueblos, del sexo, de los sueños, del arte y del inconsciente, resumiendo, de todo lo que ha constituido la orgía de nuestra época), bajo el signo del presentimiento apocalíptico del fin de todas las cosas»[1122]. La última frase tiene un espesor ajeno al pensamiento de este hijo de campesinos ignorantes, que no tiene título universitario y tiene un talento notable para expresar una

época en que una nada virtual, leve, indolora se apodera de todo. Este «pro sentimiento del fin de todas las cosas» es la certeza de la realidad a manos de los signos que la reemplazan. Pero *after the orgy* hubo una guerra. ¿Vieron?, decían los progres. Fukuyama es un idiota, un falsario, un idiota obediente del Departamento de Estado. El japo-yanki podría haber respondido: «Yo no dije que moría la historia en tanto producción de hechos. Puede haber nuevas guerras. Pero se darán dentro de la sociedad triunfal de la democracia de mercado. La historia terminó como lucha de los totalitarismos contra la democracia. De esa lucha surgió triunfal el mercado y su democracia. Ahora la historia *se da en esa modalidad.*

Al darse *siempre* así es que digo que terminó. La Guerra del Golfo es solo un inconveniente que los países de la democracia de mercado pronto solucionarán». Baudrillard tenía algo mejor armado y más radical. Hayan sido lo que hayan sido sus padres (algo que, en verdad, solo le importa a Jean), tenga o no título universitario, el astuto Jean tenía un aparato conceptual para ir más lejos que Fukuyama. Si la realidad había muerto, él podía decir, como dijo, y muy suelto de cuerpo, según suele decirse: *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*, libro que publica en 1991. Su tesis es brillante. La seguiremos por medio de su libro *La ilusión del fin*. En el capítulo «La ilusión de la guerra» escribe: «Estados Unidos hizo esta guerra del Golfo como si se tratara de una guerra atómica, por lo tanto a fin de cuentas como sustituto de una tercera guerra mundial que no ha tenido lugar»[1123]. Pero la guerra atómica (que supuestamente habría de tener lugar y que todos esperaban) no se produjo. Ergo, hubo que armar un *wargame* en miniatura. «Así, esta "orgía" militar no era una orgía en absoluto. Era una orgía de simulación, o una simulación de orgía (…) Los americanos hicieron la misma guerra cara a cara a la opinión mundial —a través de los medios de comunicación, de la censura, de la CNN, etc.— que en el terreno de las armas. Recu-

rrieron mediáticamente a la misma bomba de depresión, que absorbe todo el oxígeno de la opinión pública.

»La amnesia, por sí sola, constituye una confirmación de la irrealidad de esta guerra. Sobreexpuesta a los medios de comunicación, subexpuesta a la memoria»[1124]. La profusión de información ahogó el acontecimiento. La televisión nos protege. ¿De qué nos protege? De una responsabilidad insoportable. «Su efecto y sus imágenes se autodestruyen en las conciencias. O sea, ¿el grado cero de la comunicación? Por descontado: la gente no se fía ni un pelo de la comunicación»[1125]. De aquí que nadie haya festejado la guerra del Golfo. Raro: ¿o no fue una victoria? Hubo doscientos mil muertos. Baudrillard dice que *de eso* «tampoco ha salido nada» o solo una cosa: «este maravilloso engendro que es el Nuevo Orden Mundial»[1126]. ¿Alguien recuerda la frase «Nuevo Orden Mundial»? No parece hoy (2008) muy ordenado el «mundo». ¿Qué hacer entonces con esta guerra? «Hay que poner en tela de juicio la evidencia misma de la guerra, cuando la confusión de lo real alcanza su punto máximo. Hay que pegar en la deficiencia de la realidad»[1127]. Jean dice que su libro (el célebre *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*) se leerá como un relato de ciencia ficción, como mera ficción, pues eso y no otra cosa es: ficción, no realidad. Igual que la Guerra del Golfo. Se mete, luego, con la Guerra de Troya. Con el «simulacro de Helena». Y hace un apunte valioso. Se refiere, tangencialmente, al oro. ¿Cómo no referirse al oro hablando de la Guerra de Troya? Dice que Helena era la forma universal de la belleza. De aquí que Helena sea irreal. Tan irreal como el oro, que es la forma universal de todo lo que puede ser pasible de comercialización. Bien, Helena y el oro son simulacros. «Toda forma universal es un simulacro, puesto que es el equivalente simultáneo de todas las demás, cosa que no le resulta posible a ningún ser real»[1128]. Por consiguiente, al simulacro lo descubrió Marx: es el fetiche de la mercancía. La mercancía a la que refieren *todas* las mercancías es el oro. El oro es universal. Él es el valor que da uni-

versalidad a todos los valores, en tanto todos, al referirse a él, participan de su universalidad. Esta es una anotación de gran riqueza. El mundo de la virtualidad es el mundo realizado del misterio de la mercancía. No hay objetos. No hay materialidad. Todo se remite a alguien que nadie toca, que nadie sabe dónde está. Voy a dar un ejemplo. Pero no, antes una sugerencia: relean la clase sobre *El capital*. Relean: «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto». Ahí, Marx dice: «A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas»[1129]. Este objeto endemoniado lo es —en una posible lectura— porque remite a un universal: el oro. El oro, al ser un universal, es un simulacro. El oro es la virtualidad más virtual dentro del universo virtual.

Clase 50

El fin de la posmodernidad (conclusiones)

No habrá que tomar con ligereza a Baudrillard porque al menos los odios que despertó son profundos y han ocasionado libros enteros alimentados casi antes por la furia que por la erudición. En 1992, aparece el de Christopher Norris, *Teoría acrítica*, y este teórico británico de literatura, que ha escrito —es una mera opinión— demasiados libros sobre Derrida y la deconstrucción y hasta uno sobre Paul de Man, en 1988, lo cual creo un despropósito, arremete contra Baudrillard como no lo hizo con Paul De Man, que era antisemita, algo que Baudrillard no era. Norris se encrespa tan hondamente con Baudrillard pues cree en cosas como la *verdad*, los *fundamentos filosóficos* y, por consiguiente, en la responsabilidad ética de los discursos. Observemos, de paso, las cosas en las que hay que creer para esgrimir una ética: una concepción de la verdad y una fundamentación de esa concepción, lo cual es realmente complejo. Más aún para un Baudrillard, quien no se lo ha propuesto. Debemos presumir que para Jean la verdad es el juego interminable de la virtualidad infinita de los simulacros. Esta desmaterialización de la verdad sería, precisamente, la verdad.

Detrás de las apariencias no hay nada: son simulacros y eso es todo

Norris, que es británico y nació en 1948, británico como George Steiner, hijos de un país que da buena literatura y buenos críticos literarios, escribe: «¿Hasta dónde puede equivocarse un pensador sin dejar de llamar la atención? Un ejemplo típico muy útil es Jean Baudrillard, figura de culto de la actual escena "postmoderna" y proveedor de algunas de las ideas más estúpidas que aún se escuchan entre los discípulos de la moda intelectual francesa»[1130]. A solo dos días *antes* del estallido de la Guerra del Golfo, ya Baudrillard asombraba a los lectores del periódico *The Guardian* «con un artículo en el que declaraba que la guerra nunca tendría lugar, puesto que existía únicamente como ficción de los medios de comunicación de masas, como retórica de juegos de guerra o de contingencias imaginarias más allá de todos los límites del mundo real y de cualquier posibilidad de convertirse en hechos»[1131]. El artículo de Jean era del 11 de enero de 1991. No habría, afirmaba, «hecho real». Si algo sucedía, y sucedería, habría de suceder en la mente y en la imaginación de los cautivos telespectadores bombardeados «con idénticas imágenes a las de los videojuegos que ocupaban la pantalla durante la campaña preparatoria»[1132]. Hay que admitir que hay en Baudrillard un colosal sentido del humor, de la ironía, de la estafa a que los medios someten a los «telespectadores» que lo lleva a afirmar, serenamente, sin más, que no nos ilusionemos, que la realidad ya no es lo que era. Esta frase expresa un rasgo de genio. Ustedes conocerán la carucha de Baudrillard porque el pobre (sin merecerlo, como ningún ser humano lo merece, ni siquiera, pongamos, Heinrich Himmler, por acudir a un ejemplo extremo, por nombrar a un monstruo de la «modernidad», esa época en que las cosas tenían espesor y tragedia) acaba de morir, dejó de ser real, si es que alguna vez lo fue alguien que proponía que la realidad había sido asesinada. La muerte de Baudrillard

llevó una vez más su cara a las páginas de los diarios, de las que faltaba desde un tiempo a esta parte, sin duda por la devaluación de ese posmodernismo que con tanta precisión encarnó. Tiene, el hombre, una sonrisa bonachona, extensa, unos ojitos traviesos y una pinta de francés educado pero un poco loco o, al menos, bastante lúdico, que no puede sino agradar a quien disfrute de ese don de los dioses que es el sentido del humor. No digo que Baudrillard sea un filósofo humorista, algo que respetaría. Sino un filósofo lúdico. Tanto como para advertir que en este mundo de imágenes torrenciales en que vivimos, la realidad, si no murió, nos la escamotean todo el tiempo o, alevosamente, nos la crean y nos la sirven en platitos de plástico descartable. De este modo, él nos advierte: «Vean, la realidad ya no es eso a lo que nos habíamos acostumbrado que fuera». ¿A qué nos habíamos acostumbrado que fuera la realidad? Fácil: la verdad detrás de las apa-riendas. Como sabemos, detrás de las apariencias no hay nada: las apariendas son simulacros y ahí se termina todo. Estamos atrapados por la hiperrealidad posmoderna.

Norris exhibe su endeblez y hasta su inconsistencia porque es un de voto derrideano. Y usar a Derrida para demoler a Baudrillard es como… No sé, como eso. Quiero decir: uno tiene que demostrar que cuando Derrida dice «*il n'y a pas de hors texte*» o su otra y más radical formulación (que es la misma) «*il n'y a pas* rien *de hors texte*», *no* está diciendo lo que dice. Ese *dictum* es el *sine qua non* de la práctica y la teoría de la deconstrucción. Norris se indigna y dice que «la prevalente [¿y por qué *prevalente*, somos idiotas los que prevalecemos en esa interpretación que un autor tan hermético tan claramente dice, o acaso porque es clara debe ser *otra cosa*, ya que Derrida *es* hermético y si dice algo claro no está diciendo lo que dice?] lectura errónea de la obra de Derrida, que pretende hacer decir a este —según la moda solipsista— que, sencillamente, "no hay fuera del texto" es equivocada»[1133]. Norris, defendiendo a Derrida, se parece a su maestro y a sus patéticos intentos por deconstruir las cartas antisemitas

de Paul De Man o el *Discurso del Rectorado* de Heidegger. Hay cosas que no hay que decir y que si se dicen tan extremadamente es porque *eso* es lo que se quiso decir; si no, se lo habría dicho de otro modo. «*Il n'a pas de hors texte*» tiene relaciones más que profundas, en la epistemología de ambas frases, con «la Guerra del Golfo no ha tenido lugar». Incluso diría que si Derrida lanzó una frase para epatar a sus lectorcitos burgueses prósperos de las universidades norteamericanas; si, incluso, la sostuvo y la tuvo permanentemente *actualizada* para ellos, eso es algo de lo que debe hacerse cargo. Norris relaciona a Baudrillard con ese gran posmoderno que, dice, fue Foucault, con sus «genealogías» nietzscheanas del poder/conocimiento. Baudrillard, así, es sumado al postestructuralismo y a su idea acerca de la «realidad» como «un fenómeno meramente discursivo»[1134]. Más aún: «se podría argüir justificadamente que Baudrillard estaba esperando al final del camino que el estructuralismo y el postestructuralismo recorrían durante las últimas tres décadas, e incluso más. El movimiento se inició, según la frase de Perry Anderson, como una "extrapolación abusiva" a partir de la metodología especializada de Saussure; tomó algunos preceptos estrictamente heurísticos del campo del estudio del lenguaje estructuralista y los convirtió en la base para un asalto a gran escala *[¡otro "asalto a la razón", pero nuevo, diverso, diferenciado, posmoderno!]* contra los conceptos de verdad, de realidad y representación»[1135]. Uno se pregunta si nuestro cada vez más conocido Baudrillard ha sido tan importante. (En verdad, en este notablemente culturalizado país que es la Argentina, las necrológicas que le dedicaron fueron rigurosas y extensas. Acaso deba yo mismo tomarlo más en serio. Pero ¿eso le agradaría?) «Ha terminado por promover (sigue Norris) una *visión mundial* pragmática posmoderna que deconstruye ciegamente la diferencia "nocional" entre "guerra" en tanto pseudo-acontecimiento simulado (…) y guerra en tanto que acontecimiento del mundo real»[1136]. La guerra en tanto pseudo-acontecimiento se construye por medio del bombardeo televisi-

vo que sofoca al Homo-TV y la guerra en tanto acontecimiento real exhibe una estética cruel, «moderna», de cuerpos destrozados por bombardeos de «ferocidad sin precedentes»[1137]. Norris no puede dejar de reconocer algo evidente. Nadie vio esos cadáveres de la «modernidad». Goya salía de noche, guiado por un ayudante, y andaba entre los muertos con un farol que daba a todo un aire siniestro, que alargaba las sombras, que develaba el horror: miraba las caras, los miembros destrozados, los ojos fuera de las órbitas, olía la sangre y la descomposición de los cuerpos. Las guerras de la modernidad —la última de las cuales fue la Segunda Guerra Mundial— mostraban «los horrores de la guerra». Incluso se mostraron los cuerpos esqueléticos, devastados, vejados de las víctimas de los *Lager*. La Guerra del Golfo —reconoce Norris— «fue, de algún modo, una guerra postmoderna, un ejercicio de retórica de manipulación de masas y de técnicas "hiperreales" de persuasión, que sin duda confirman algunas de las observaciones diagnósticas más sagaces de Baudrillard»[1138].

En resumen, lo que Norris no ve (y Baudrillard sí) es que, hoy, se dice *más* sobre la crueldad y la inhumanidad de la guerra al decir que *no existió* o que *no puede existir* porque los agresores y su formidable aparato de propaganda, de simulacro, de encubrimiento, de retórica, tornan imposible que los ciudadanos puedan *conmoverse* ante un cadáver, ante *uno* al menos, porque ninguno habrá de hacerse público, ninguno les será mostrado. «*Il n'pas hors de texte*». «*Il n'y a pas hors de la guerre*». Los que mueren, mueren doblemente. Mueren en el campo de batalla y mueren en la insignificancia de lo comunicacional, mueren en la modalidad de lo hiperreal, de la simulación, del parecer detrás del cual no hay *verdad*, no hay *guerra*. «Ahora vivimos (resume Norris) en una época de "simulacros" sin fondo, o de signos sin contenido referencial, en un ámbito de efectos de realidad en el que tales pretensiones de verdad carecen de algo parecido a una fuerza crítica. En cuyo caso, la Guerra del Golfo figura probablemente

como el acontecimiento posmoderno o hiperreal por excelencia»[1139]. Ganó Baudrillard.

Su triunfo es el del conocedor profundo del poder de los *mass-media*. ¿Recuerdan lo que hemos dicho una y varias veces? El Espíritu Absoluto hegeliano está centrado y poderoso. Son los *media* del Imperio Bélico-Comunicacional. La aparición de Internet complicó las cosas. La guerra de Irak fue visible. Los mismos soldados yankis iban con cámaras tan pequeñas, tan imposibles de detectar que sacaban fotos de torturas que luego vendían a los diarios o entregaban, costosamente, a Internet. Hemos visto el ahorcamiento de Saddam. Durante la Guerra del Golfo, desafiante y lúcido, Baudrillard, podía decir: «Muéstrenme un cadáver y creeré en esa guerra. Pero no me lo fabriquen al cadáver. Denme un cadáver en el que pueda creer». Era imposible. No se confiaba en nada. Ese cadáver habría sido otro simulacro del poder comunicacional. Las Torres Gemelas cambian todo. Jean declara: «Es un evento absoluto». Habermas: «Es un acontecimiento político universal». Nosotros dijimos lo mismo. El simulacro murió. Pero antes tenemos mucho que hacer con Jean Baudrillard.

Lateralidad: el botín «virtual» y el botín «real»

¿Recuerdan que en la clase 49 dije «Voy a dar un ejemplo»? Salté en seguida a otra cosa. Pero no lo olvidé. Ya se sabe. Lo prometido es ley. El oro es la virtualidad más virtual dentro del universo virtual. Carece de materialidad. Aquí viene el ejemplo: en un mediocre film (*Entrapment*, 1999) con Sean Connery y Catherine Zeta-Jones hay una escena memorable, conceptual, por

decirlo así. Ellos son ladrones de alto vuelo. Él es de la vieja escuela (¿de qué otra escuela podría ser Connery?). Ella, de la nueva. Traman un robo desmedidamente ambicioso. Llegan al *lugar*. Ahí donde está el botín. Solo tienen que entrar. Saben hacer su trabajo: entran. Catherine, veloz como un rayo, se dirige a una pequeña computadora y presiona tres o cuatro, a lo sumo cinco teclas. Le dice a él: «Ya está, vamos». Connery permanece un instante poseído por el asombro. «Pero», dice, «¿y el botín? ¿No vamos a llevarnos nada de aquí?» *El botín ya se lo habían llevado. No había «materialidad» del botín. El botín, ella lo había transferido a una cuenta propia en algún lugar del mundo. «Eso» era el robo, «eso» era su realización. Su realización no tenía materialidad porque la realidad ya no es material, es virtual.* Baudrillard diría: «Es simulacro». El «botín» solía tener sustancia, contundencia. Estamos acostumbrados a ver películas con sufridos ladrones que cargan con sus botines. Incluso, en la genial *Casta de malditos (The killing*, 1956) de Stanley Kubrick, ese sufrido, ese gran *loser* que fue Sterling Hayden pone los billetes, arrugados, sucios, en una valija desvencijada que compró en una tienda barata, va con ella al aeropuerto y cuando el camioncito de trasladar maletas elude al perrito que se escapó de los brazos de una millonaria, la valija cae al piso y se abre y los billetes se arremolinan por el viento de las turbinas encendidas del avión que se prepara para partir, de un avión al que Hayden ya no subirá, y se evaporan, se desparraman por la pista, se transforman en un torbellino inverosímil y Hayden los mira perderse como sabe que, ahora, pase lo que pase, es su existencia la que está perdida, arrugada y sucia como el dinero que había en la valija y más lo sabe cuando dos policías se acercan con malas caras, y también lo sabe cuando su compañera le pide que huya, que corra, que no se deje agarrar y él le dice: «¿Cuál es la diferencia?» Esos billetes arrugados y sucios eran la «materialidad» del botín. El botín, en los robos de la modernidad, tenía sustancia, espesor, realidad. Ya no más. En una película de David Mamet, un

poderoso y enigmático Steve Martin le dice a Campbell Scott: «¿Quiere tener una cuenta en Suiza?» «Sí». Martin saca un pequeño artefacto y presiona algunas pequeñas teclas. Lo mira a Campbell y dice: «Ya la tiene. Hasta puse un dólar en ella». Estos han sido regalos para Baudrillard. Esta es, en efecto, la desmaterialización del mundo. Su *materialización* está en otra parte. Mayormente en la periferia. Espero que sepan disculpar esta falta de tacto pero no puedo evitar decir esto: el hambre no es virtual. Y no solo está en la periferia. También está en el Primer Mundo. Hay infinitos bolsones de pobreza, de hambre y de furia en el Primer Mundo. Y muy pronto, todos los no-virtuales habitantes de la periferia hambrienta y desesperada de todos los arrabales del mundo invadirán los países opulentos de la centralidad y los buenos muchachos tan imaginativos como Jean verán qué cosa tan bárbara es la realidad. Cuando, en 1966, la policía entró en las Universidades, mis compañeros y yo leíamos a Descartes para Moderna y nos preguntábamos si existía la realidad externa. La policía nos reventó a patadas y a bastonazos y descubrimos que sí, que existía. ¿Qué significa es-to? Que los juegos de Jean son ingeniosos, que uno los festeja y los disfruta pero sabe —oscuramente sabe— que hay otro mundo, que hay otra realidad y es real. Pero nos la escamotean, nos la desaparecen, y esto Jean lo sabe y lo elabora como pocos. No hay que restarle méritos. Su trabajo apunta en una dirección *esencial* del sistema capitalista del nuevo milenio: la desmaterialización del mundo. Esta visión que tuvo, este blanco al que eligió herir lo coloca como el mejor de los posmodernos, el que perdurará.

La violencia mundial, disfrazada por la televisión

Porque ya es imposible ignorar el poder de los *mass-media* como creadores de la realidad. Es cierto que el hambre no es virtual, pero es virtual la trivialización del hambre, del crimen, de la tortura, como la de la guerra. No se «muestra» el hambre y si se lo «muestra» se lo hace como un paisaje más del *show* mediático posmoderno. Pasamos con tanta velocidad de una escuelita miserable de Jujuy, de chicos desnutridos, o de violencias en la villas donde se concentran los desesperados al galancito de moda, a la modelo con trusa y *soutien*, a la risa de un conductor-empresario, a las declaraciones de un político, a un partido de fútbol o a la Guerra de Irak, que del hambre y sus imágenes no nos queda nada, y si alguna emoción nos despertó ver a un chico raquítico, con la pancita hinchada, analfabeto, con el signo de la derrota clavado entre ceja y ceja, se nos diluyó en seguida, nos la borraron con el vértigo de las imágenes, de la información, con el anuncio de una película con Bruce Willis, con Penélope Cruz, o, si somos más sofisticados, con Cate Blanchet, con Hellen Mirren, y en seguida con el alza de precios, con la canasta familiar, con el informe económico, con todo eso que, en efecto, hace que todo y nada sea real, porque es *tanta* la realidad que nos dan que no podemos retenerla, y esa realidad que no era «virtual», el hambre, o que no debía serlo, murió en la vorágine de las imágenes, que ya no son imágenes de nada, que son simulacros, ¿o quién le dijo a usted que Penélope Cruz existe?, ¿qué Bruce Willis es real?, son simulacros, son apariencias, son armas de seducción y desencanto que son reemplazadas por otras armas, acaso de horror y ternura o solemnidad o placer o sexo o lo que sea, armas que tienen el objetivo de saturar, de abotagar nuestra conciencia, nuestro juicio crítico y asesinarlo al tiempo que se asesina la realidad, de la que terminamos por saber solo una cosa: nada, y creyendo, a la vez, que lo sabemos todo, porque vivimos en el mundo de las comunicaciones, un mundo de informaciones-vértigo, de informaciones-infinito, en el cual algo

murió y no lo sabemos, es lo único que no sabemos: no sabemos que murió la verdad.

¿Qué piensa Baudrillard sobre el terrorismo? ¿No es *real* el terrorismo? ¿No vemos las víctimas? Relativo: apenas si vimos las víctimas de las Torres Gemelas. Ni siquiera se las sometió al simulacro de la TV. No se quiso exhibir las víctimas del Imperio. El Imperio es agredido. Es herido en su centralidad. En el centro del poder económico y financiero. Pero no tiene víctimas. Las oculta. La muerte no existe. Podemos ver caer las Torres pero ocultarán los cadáveres. Baudrillard no se rinde. Nada le hará ceder en la postulación del *crimen perfecto*, el de la realidad. «Lo que sorprende en un acontecimiento como el del estallido Heysel de Bruselas, en 1985, no es únicamente la violencia, es la violencia mundializada por la televisión, la violencia disfrazada por la mundialización»[1140]. Sigue: «"¿Cómo es posible semejante barbarie a finales del siglo XX?" Falsa pregunta»[1141]. Es una pregunta que surge de las páginas atribuladas de la *Dialéctica del Iluminismo*: «¿Cómo ha entrado la Humanidad en una nueva forma de barbarie?» ¿Y por qué no? Y eso que Adorno y Horkheimer no conocieron el terrorismo. Que pensaban en el terror de Occidente. Que pensaban que en Auschwitz se había llegado al máximo. Concepción que, de paso, entregaba un aura de «pueblo elegido» por el martirio y el dolor al pueblo judío. A ese genocidio (sí: técnico, planificado, genocidio de un pueblo contra otro racionalmente investido, ungido, identificado, genocidio sin odio, genocidio instrumental) se suman genocidios barbáricos, anónimos, camuflados, simulacros de genocidios, genocidios que no vemos, no habrá filmaciones de estos horrores, apenas vestigios de filmaciones ruinosas, clandestinas, que circularán como mercancía barata por Internet, ¡ese monstruo que ni Adorno ni Horkheimer ni siquiera Baudrillard alcanzaron a intuir, en el cual la muerte es un videogame! (Disculpen mis arcaicos signos de admiración, de perseveración o de asombro, sé que son recursos de las viejas novelas, de los viejos folletines,

pero los quiero usar, ya no hay signos gramaticales para señalar tanta barbarie con la enfática repugnancia, con el nauseabundo rechazo que provoca). La violencia del terrorismo (sigue Baudrillard) «no es la resurrección de una violencia atávica. La violencia arcaica es a la vez más entusiasta y más sacrificial. Nuestra violencia, la producida por nuestra hipermodernidad, es el terror. *Es una violencia simulacro: mucho más que de la pasión surge de la pantalla, es de la misma índole que las imágenes*»[1142]. Y he aquí una anotación valiosa de Baudrillard. El acontecimiento terrorista es *esperado*. En todo el mundo se espera lo peor. Si mañana vuelan la Torre Eiffel nadie se asombrará. *Lo esperábamos*. Estaba en nuestros cálculos de posibilidades que lo cubren todo. Porque el terrorismo —después de haber golpeado, derrumbado y humillado a las Torres Gemelas y al más grande Imperio de la Tierra— nos ha transformado en seres que aguardamos todo de él y que, acaso, en alguna parte, en algún socavón tenebroso, en algún oscuro abismo apocalíptico, lo deseamos. «Todos nosotros (escribe Baudrillard) somos cómplices en la espera de un *libreto fatal*, aunque nos sintamos conmocionados o alterados cuando se escenifica. Se dice que la policía no hizo nada para prevenir el estallido de violencia, *pero lo que no puede prevenir ninguna policía es esta especie de vértigo, de solicitación colectiva del modelo terrorista*»[1143]. Claro está que Baudrillard puede avanzar. Pero ¿qué busco yo aquí? Algo que Baudrillard no establece centralmente, fundamentalmente: el simulacro es la máxima conquista del poder. Por eso vuelvo a él, agudo observador, avizorador, profeta del nihilismo, desengañado y contemplativo pequeño hombre que no quiere cambiar nada porque sabe que no puede. Porque el simulacro es la máxima conquista del poder.

Tu hermano murió en tus brazos, en ninguna otra parte de la realidad

¿Y si alguien se enfureciera con esto? Si alguien dijera: ayer una pandilla mató a mi hermano, eso fue real. No, para vos fue real, querido y desdichado amigo. Y para tu hermano que ha partido de este mundo de seducciones y simulacros. Para vos y para algunos más. Para la «realidad», que es el «todo», que es «la opinión pública», lo que forma la «conciencia de las cosas», solo fue una noticia más por la televisión. Tu hermano, querido amigo, posiblemente murió en tus brazos, pero en ninguna otra parte de la realidad, que, al no existir, solo pudo cobijarlo como simulacro, como moneda televisiva, como mercancía, como fetiche que oculta el horror de la producción, de la esclavitud boliviana que fabrica las mercancías y, en primer lugar, las pantallas por donde el simulacro surge, reina, somete.

Vuelvo a Baudrillard. Ataca a Foucault: «Todas las cosas se terminan en su simulación redoblada, y es el signo de que se acabó un ciclo (...) Inútil, pues, correr detrás del poder, o discurrir sobre él al infinito, porque desde ahora también él forma parte del horizonte sagrado de las apariencias, también él solo está presente para ocultar que ya no existe, o más bien, que habiendo sido franqueada la línea del apogeo de lo político es la otra vertiente del ciclo la que comienza, la reversión del poder en su propio simulacro. Ya no se toma el poder ni se arranca el secreto. Porque el secreto del poder es el mismo que el del secreto: que no existe»[1144]. Y escuchen esto: «Este secreto de la inexistencia del poder, que fue el de los grandes políticos, es también el de los grandes banqueros, a saber, que el dinero no es nada, que no existe; como a su vez fue el de los grandes teólogos e inquisidores saber que Dios no existe, que está muerto. Esto les da una superioridad fabulosa»[1145].

Bien podría ser que esta farsa se convirtiera en nuestra historia

Ahonda su análisis Baudrillard y se entremete con Hegel y Marx. Con lo negativo, tan negado por Deleuze. Escribe Jean: «Lo que se ha perdido (…) es precisamente el trabajo de lo negativo y la posibilidad de una negación de las posibilidades objetivas. Ya no hay "condiciones objetivas" (…) Ya no hay "realidad objetiva" (…) Ya no estamos en lo negativo y en la historia, estamos en una especie de desvitalización de las relaciones sociales en beneficio de una interfaz virtual y de unos resultados colectivos difusos, en la encrucijada de todos los flujos especulativos, flujo del empleo, flujo de los capitales, flujo de la información. Y hay que considerar esta situación Como inédita, y si la historia se ha convertido en una farsa, en expresión de Marx, bien podría ser que esta farsa, al reproducirse a sí misma, se convirtiera en nuestra historia. Revisión lacerante del principio de realidad, revisión lacerante del principio de conocimiento. Esto último supone efectivamente una dialéctica del sujeto y del objeto, *que domina el sujeto, ya que es él quien inventa*»[1146]. *Y* me detengo aquí. Luego Baudrillard avanza en los dominios del objeto sobre el sujeto. Pero no me interesa. Creo que aquí hay *sujetos*, que hay un Sujeto Comunicacional Centrado y Bélico, creo que hay un Nuevo Sujeto Absoluto, *encarnado por sujetos de una potencia bélica militar* que ha decido hacerle la guerra al mundo.

Todavía no hemos llegado a esto, pese a que lo hemos anunciado repetidamente. Pero ¿por qué nuestra amabilidad con el también amable Baudrillard? (Cuando digo amable pienso en esa cara serena, que no pareciera venir a destruir nada menos que la realidad. Lo ha hecho. Lean esto: «*Con lo virtual, no solo entramos en la época de liquidación de lo real y lo referencial, sino también en la era del exterminio del otro. Es el equivalente de una depuración étnica que no solo afectará a unas poblaciones concretas, sino que se encarnizará con todas las formas de la alteridad.* La de

la muerte —que se conjura con la terapia del mantenimiento artificial. [¡Walt Disney congelado, esperando su momento, su retorno de la muerte, negándola, tornándola controlable, insustancial! Si no resucitan al bueno de Walt es porque todavía no quieren, pero ya llegará el momento, será cuando puedan *socializarlo* un poco más y lo suyo sea accesible para hipermillonarios y protocadáveres del *establishment* internacional]. La del rostro y del cuerpo, que es acosada por la cirugía estética. La del mundo, que se borra con la Realidad Virtual. La de cada uno de nosotros, que será abolida un día con la clonación de las células individuales. [Haremos al Hombre, qué duda cabe. Realizaremos el sueño de Mary Shelley. Pero ¿de dónde saldrá la subjetividad del clon humano? ¿Qué historia tendrá? Usemos el lenguaje de Tolstoi y Dostoyevski: *¿cómo será su alma?*] Se acabó el otro, la comunicación. Se acabó el enemigo, la negociación. Se acabó la negatividad, la positividad absoluta. Se acabó la muerte, la inmortalidad del clon. Se acabó la alteridad, identidad y diferencia. [No diferencia ontológica, sino leve diferencia, sin el peso de lo Otro. Apenas una diferencia que establezca un matiz liviano, ligero, de alejamiento y, más aún, de aislamiento]. Se acabó la seducción, la indiferencia sexual. Se acabó la ilusión, la hiperrealidad, la *Virtual Reality*. Se acabó el secreto, la transparencia. Se acabó el destino. El crimen perfecto»[1147].) Dejamos atrás una pregunta. A responderla, pues. La pregunta era: ¿por qué ser tan amables con el amable Baudrillard? Porque vio algo que otros no vieron: la virtualidad de los medios y la licuación de la realidad. El nihilismo absoluto de nuestro tiempo. Que no nos detenga pensar que no tiene razón en todo. O que exagera. El que descubre algo siempre exagera. Además, el tema de Baudrillard es la exageración. ¿O no es la mismísima exageración postular que lo virtual mató a lo real y que, por consiguiente, eso que llamábamos «realidad» no existe más? Sea así o no, el Poder trata todo el tiempo de que así sea. Somos hombres de digestión fácil porque la comida que nos dan y comemos ya está ultradigerida. Somos

hombres de digestión fácil porque somos como niños: nos dan la comida en la boca. Comemos papilla de los *mass-media*. Lo único que se pide de nosotros es un pequeño, travieso eructo. Ya está: ya comimos, digerimos y eructamos la *realidad* que nos cocinaron. Ahora, a dormir.

Al final de su periplo, la razón europea se asesina a sí misma

¿Qué ontología surge del nihilismo baudrillardiano? Este hombre está cerca de Nietzsche. Pero avanza más allá. Saca todas las conclusiones posibles del mundo virtual, irreal de las comunicaciones. Bien, no hay realidad. Hay seducción. La seducción es fundamental en el mundo telemático. Hay que seducir al sujeto. Un cuerpo destrozado en una calle de Teherán, un choque en la ruta a Mar del Plata con muertos y sangre, la belleza inalcanzable pero virtual de Nicole Kidman, o de Charlize Theron, o de Angelina Jolie, las grandes mujeres, que están *ahí*, en los afiches de las calles, en las portadas de las revistas, en las pantallas de los cines, con esa «realidad» de lo virtual que las hace estar *ahí* pero estar, a la vez, no *ahí*, porque son *imposibles, irreales*, como son irreales George Clooney y Tom Cruise para las mujeres, el fútbol hipermillonario, el tenis, el box, Don King, Oscar de la Hoya y así hasta el infinito. Y lo que Baudrillard no analiza —hasta donde yo lo he leído, que, juro, no ha sido poco —: el mundo del Homo-Net. Saddam ahorcado. La gente que se queja porque no lo oyó gemir. ¿Cómo se atreven? ¿Cómo nos muestran el ahorcamiento de Sadamm y no oímos sus quejidos de dolor, sus estertores finales? Las torturas de los iraquíes por los marines norteamericanos y por esa niña soldado que pasea a

un prisionero como si paseara a su perrito, dado que hasta tiene edad para hacerlo, para pasear un perrito o jugar con muñecas. El sexo reemplazado por el porno. Jenna Jameson gozosa porque le eyaculan en la cara. ¿Qué es esto, Baudrillard? ¿Dónde está el Ser?

Según la Ontología Negativa de Baudrillard el Ser está en todas partes y en ninguna. *No puede haber ontología de lo virtual.* Ni Ontología débil. Ni Ontología del presente. Ni adelgazamiento del sujeto. Lo importante que —para mí— aporta Baudrillard es, que al final de su largo periplo, la razón europea *no es.* Se ha evaporado. Es simulacro. Y el simulacro no tiene nada que ver con el Ser. El mundo está poblado, *constituido* por imágenes y las imágenes son el «mundo». No hay «mundo». El «mundo» ha muerto. Porque el mundo era el mundo «real». Y lo «real» ha muerto. ¿Hay en Baudrillard una ontología del simulacro?

¿Es el simulacro el Ser? Baudrillard, como todo filósofo, ofrece un piso ontológico. Es el que producen los *mass-media.* Ese mundo es virtual, es simulacro, ha sido asesinado en tanto «realidad». Se trata de una Ontología de lo que no es. Una Ontología del no-ser. ¿Podemos introducir aquí el concepto de Nada? Es muy denso, tiene demasiada historia, demasiado peso. Creo, si no interpreto mal, que el simulacro ha matado la realidad pero tiene que construirla. La seducción se construye. Es *ausencia de realidad.* Pero plena efectividad del simulacro. Ante todo, porgue el simulacro tiene el enorme poder de asesinar la realidad. Lo Virtual liquida lo Real y lo referencial. Extermina al Otro. Lo Virtual liquida la Muerte, que se conjura con el mantenimiento de lo artificial. Lo Virtual elimina el rostro y el cuerpo: la cirugía estética. Elimina el mundo, que se borra con la Realidad Virtual. Nos liquida a nosotros: seremos abolidos un día por la clonación de las células individuales. [Tema de «la muerte del hombre», de la «biogenética», tema nada fácil]. Se acaba todo.

Hay algo que no se acabó: lo Virtual. Hemos asistido, así, a una Ontología de lo Virtual. Lo Virtual es el fundamento de to-

dos los asesinatos de Baudrillard. Para llegar al verdadero nihilismo habría que cometer un último y definitivo asesinato. Asesinar lo Virtual. Baudrillard no puede. Se le cae todo.

No puedo dejar de ver la semejanza con el mundo «encantado» de la mercancía que propone Marx. Aunque en él la mercancía oculta el «mundo de la producción», que es su condición de posibilidad, impone, sin embargo, sobre los sujetos una irrealidad que los somete, que los vuelve cosas, que, al cosificarlos, les quita su subjetividad, tornándolos irreales, objetos de un encantamiento con reminiscencias teológicas.

He detallado tanto el mundo baudrillardiano porque trataré de utilizarlo en mi planteo final acerca de un Imperio Bélico Comunicacional que, en efecto, por medio de lo virtual somete las subjetividades. No llegaría a los extremos de Baudrillard, que hace bien en extremar sus planteos porque nos desafía, nos enfurece y nos obliga a pensar. Pero, si bien no es un filósofo con conexiones con el marxismo, no por ello deja de ser un lúcido y crítico filósofo del poder capitalista mediático y su despliegue devastador: destrozar la realidad, no con lo bélico, no con sus proyectos nucleares o con sus guerras preventivas, sino con los medios: con los Turner, los Bill Gates, la Warner, la Disney, esos creadores de Ontología Virtual del siglo XXI.

Gilles Lipovetsky: una moral sin obligación ni sanción (la apoteosis de los noventa)

No voy a detenerme en Gilles Lipovetsky, que también supo andar por nuestro país en busca de auditorios, buenos asados y

buenos vinos. Nada que ver con Baudrillard, Lipovetsky. De nihilista, ni esto. El hombre es una especie de hedonista de la posmodernidad que la describe tal como él quiere vivirla. Acaba de llegar a nuestras costas —vía Anagrama que le ha publicado todos sus leves textos— uno que se llama *Los tiempos hipermodernos*. Ya no saben qué inventar. A quién no se le va a ocurrir que luego *de posta la* «modernidad» había que ponerle *hiper*. Bien, dejemos este engendro tardío y acomodaticio y veamos algo de lo que publicó durante los noventa. En *El crepúsculo del deber* postula una época del *posdeber* que reemplazaría a la de los *valores sacrificiales*. Propone «una ética débil y mínima, "sin obligación ni sanción"»[1148]. Habla, luego, de una «sociedad posmoralista» y de una «lógica posmoralista», «que no ordena ningún sacrificio mayor, ningún arrancarse de sí mismo»[1149]. Describe entonces «dos lógicas antinómicas del individualismo». (Aquí es donde el hombre más ha exigido a su capacidad especulativo-conceptual). Habría una lógica a la que Gilles llama «individualismo responsable» y otra a la que llama «individualismo irresponsable». Y exagera: «alrededor de este conflicto "estructural" del individualismo se juega el porvenir de las democracias»[1150]. Vean lo que quedó del estructuralismo: el conflicto entre un individualismo responsable y otro irresponsable es, para Gilles, «estructural». No, es injusto. Tanto esfuerzo de una generación de talentosos no merece ser instrumentado por este patán tedioso. Propone, Gilles, tomar a «los hombres tal como son». Afirma que «el culto al deber ya no tiene credibilidad social»[1151]. Pero el momento «cumbre» del libro llega en el capítulo que Gilles llama: «La felicidad *light*». El imperativo categórico ha sido reemplazado por «el *imperativo narcisista* glorificado sin cesar por la cultura higiénica y deportiva, estética y dietética»[1152]. Nuestra época no está dominada por la necesidad «del castigo». No, lo que domina nuestra época es «la superficialización de la culpabilidad»[1153]. Qué época los noventa. ¿Habrá leído este libro María Julia Alsogaray? Posiblemente. Este francés no es ton-

to. Expresa lo que las clases dominantes entregadas a la devastación y a la corrupción moral querían oír. «En Francia (escribe) 2 católicos militantes de cada 3 creen que los pecados no lle-van al infierno»[1154]. Pero no lo elegí para burlarme (aunque me resulta inevitable hacerlo y si no lo hiciera creo que no lo estaría exponiendo con sinceridad) sino porque Gilles Lipovetsky expresa una época. Observemos su señalamiento a propósito de los *media*. «La era de los *media* sobreexpone la desdicha de los hombres pero desdramatiza el sentido de la falta, la velocidad de la información crea la emoción y la diluye al mismo tiempo»[1155]. Correcto: esa información se hace así para no crear «culpa moral» en el *homo videns*. Te ofrecemos la desdicha, no la ocultamos, dicen los *mass-media*, pero no te preocupes, cumpliremos con nuestro deber de mostrar los horrores del mundo, y no te haremos sufrir: va a ser tan eficaz la «velocidad de la información», como dice nuestro amigo Lipovetsky, que si alguna emoción te despertó ver a un chico moribundo o el cadáver de un delincuente, esa misma velocidad, que te perturbó, va a diluir, al mismo tiempo casi, toda emoción, toda contrariedad, toda incómoda pesadumbre. Estamos aquí para entretenerte. Y si te damos el «horror» es porque sabemos que algo de él, en una dosis adecuada y a una velocidad indolora, nos pedís, te hace falta, te lo confieses o no. Y si no te lo querés confesar, mejor. No te incomodés: nosotros lo sabemos por vos. Sabemos qué darte. Pensamos en eso todo el tiempo. No en vano nuestro amigo Lipovetsky dice: «Estamos en la época de la eliminación y no de la fijación, de la sensibilidad fluida y no de la intensificación»[1156].

Gilles Lipovetsky tiene un mérito y no se lo vamos a quitar: es un buen narrador, expositor o copista de su época. Que es, todavía, la nuestra. Con el horror apocalíptico encima, ahora. Pero no en los noventa. Todo era fácil en los noventa. «Al quitar legitimidad a la liturgia del deber (escribe Gilles), la cultura contemporánea libera a la moral de un "resto" religioso: tenemos prohibiciones pero no prescripciones sacrificiales, valores pero no ya

imperativos heroicos, sentimientos morales pero no ya sentido de la deuda». Eso que fue, en nuestro país, el «mene-mismo» es el ademán elocuente, el testimonio poderoso de la era que describe Lipovetsky, era a la que él, en otro de sus libros, llama «del vacío». Pero la «moral ligera», la moral de qué me importa si nada me va a pasar, si tengo derecho a todo, si el momento es este y hay que hacerlo todo ahora, se expresa, por completo, en el siguiente texto: «La cultura de la autodeterminación individualista ha alcanzado la esfera moral: *la época de la felicidad narcisista no es la del "todo está permitido", sino la de una "moral sin obligación ni sanción"*»[1157]. La frase tiene un error de interpretación. Durante los noventa (sobre todo, y muy especialmente, en nuestro país), todo estuvo permitido. Pero justamente porque no se temía nada del lado de la moral. Del lado de la justicia. Donde impera una «moral sin obligación ni sanción» impera el «todo está permitido». No creo que Menem haya leído a Lipovetsky. Acaso sí. Pero personajes como la Alsogaray o Adelina de Viola o Alberto Kohan o Nosiglia, no tengo dudas. Era la liberación de la culpa, la legitimación del «todo vale» de manos de un teórico francés festejado, editado por las mejores editoriales, recibido con beneplácito por los editores de todo el orbe. O sea, a robar: porque ahora está bien. Porque vivimos bajo el imperio de la superficialización de la culpabilidad, de la moral sin sanción, de la moral sin obligaciones. Nuestra única obligación es con nosotros mismos. ¿Quién lo dice? Nada menos que un filósofo francés. *Tout va trés bien. (Nota*: En mi obra «Cuatro jinetes apocalípticos», en el segundo monólogo que narra una reunión de «quebrados» que se burlan de las consignas de los 70, uno de ellos, quejoso, dice: «¡No haber leído a Lipovetsky en los setenta!». Les habría ido mejor, creen. Pero, lamentablemente para ellos, Gilles publica su primer libro, *La era del vacío*, en 1983 y la traducción española es de 1986. Difícil que en los setenta se hubiesen enterado de los postulados del gurú de los tiempos livianos y la moral sin sanción).

¿De qué murió la posmodernidad? ¿O acaso esta serie de clases no se llama *El fin de la posmodernidad*? No podemos desarrollar el tema ahora. Pero sí podemos decir a qué se debió esa muerte. Fueron las Torres Gemelas las que acabaron con la posmodernidad: se derrumbaron sobre ella. De esta forma, la posmodernidad murió por un exceso de historicidad. O para decirlo en términos de Baudrillard: la posmodernidad murió el 11 de septiembre de 2001, cuando, inesperadamente, entre tantas otras cosas inesperadas, se levantó una huelga. La de los acontecimientos.

Clase 51

¿Qué aceptó la *intelligentsia* francesa al aceptar, en bloque, la filosofía de Heidegger?

Queda pendiente un arreglo final de cuentas con los filósofos posmodernos. Creo que voy a insistir en la densidad que ha vuelto a tomar la historia con el evento histórico-universal de las Torres Gemelas, una cuestión que no escapa a nadie. Pero —antes de señalar los puntos teóricos e históricos por los cuales la posmodernidad ha llegado a su fin— convendrá decir que aún perduran sus postulaciones en las academias anglosajonas. Algo hablé de esto. También en grupos de teatro, de cineastas y de todo ente creador con alardes de genialidad que deambule por este mundo. ¿Por qué no muere en la academia anglosajona? Porque todas las filosofías *post* son un freno para el marxismo. Para su avance o para su regreso. Se prefiere decir deconstrucción, diseminación o metafísica de la presencia que algo tan antipático y *old fashion way* como «lucha de clases». Así son las cosas y, en verdad, sería sorprendente que fueran de otro modo en el corazón del Imperio, que, cediendo a sus postulados de libertad académica, no va a prohibir al marxismo, pero seguirá saboreando su «muerte» o entorpeciendo su retorno, tarea en la cual todos los pensadores de la ideología francesa le resultan notablemente útiles. Sobre todo si uno piensa en el prestigio que han logrado entre los estudiantes del norte. Pensemos —y creo que es un ejemplo formidable— que los pensadores de la teoría poscolonial (me refiero a los tres principales: Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak) trabajan sus ideas en relación constante con los textos de Foucault, Deleuze, Lacan y Derrida,

y hasta podemos añadir a Barthes. No todos están de acuerdo con esto. No, por ejemplo, Derek Walcott, que es antillano y ha ganado, entre otras cosas, el Premio Nobel. Walcott «lamenta sin eufemismos el "hedor" y la "podredumbre" de los "pescados muertos" del criticismo francés, que a su juicio han arruinado las "buenas ideas" (para no mencionar las buenas intenciones) de los teóricos poscoloniales, transformándolas en una muy poco útil "masturbación intelectual"»[1158]. Creo que es la primera vez que cito este libro de Grüner. Se trata de uno de los más lúcidos y valientes escritos en nuestro país. Grüner aborda las cuestiones de la teoría poscolonial y propone una serie de ideas que giran alrededor de un pensar situado. Uno de los pocos sartreanos que quedan en el país recurre, siempre que le es necesario, a las categorías de totalización, destotalización y retotalización de la gran obra de Sartre sobre la dialéctica. (De paso: en esa academia anglosajona en la que imperan los «pescados muertos» del criticismo francés la ausencia de Sartre, más que una ausencia, pareciera un imperativo de la corrección política).

El primer acontecimiento histórico-universal

Empezamos con los posmodernos analizando el texto canónico de Lyotard en que postula que el saber, en las sociedades más desarrolladas, es la fuente de su poder. También diagnostica, con la frialdad de un científico de la nasa, que la brecha entre países desarrollados y países «en vías de desarrollo» se irá ensanchando cada vez más. Hecho para el cual —contrariamente a lo que haría ese viejo «zurdo» del siglo XIX, a quien esta situación pondría rojo de furia, Marx, digo— no propone solución alguna por-

que sencillamente considera que no la hay y porque, centralmente, no le interesa encontrarla. Luego, en su «Misiva sobre la historia universal» expone su teoría de los «grandes relatos». Esto lo hemos visto hasta cierto nivel de hastío. Es una crítica a las filosofías de la historia. Está armada la cuestión para incluir entre «los grandes relatos» al marxismo. Que, es cierto, *es* una filosofía de la historia. Que, es cierto, ese es su flanco débil y que, por consiguiente, ha sido el *punching ball* de todos los filósofos *post*. Todos han señalado su sustancialización (Foucault), su decurso necesario (Vattimo), su «gran relato» (Lyotard), su condición «arborescente» y no rizomática (Deleuze) y su uso de la dialéctica de la totalidad, de la «superación» dialéctica, lo que revelaría su condición totalitaria. Vuelvo a los «grandes relatos» de Lyotard. Bajo estos grandes relatos, dice, intentamos ordenar la infinidad de los acontecimientos. No va más. Se acabaron los «grandes relatos». Murieron los «grandes relatos». ¿Qué ha nacido de la muerte de los «grandes relatos»? Las pequeñas historias. De aquí que el libro de Grüner se llame *El fin de las pequeñas historias*, a las cuales él ya daba por liquidadas en 2002. De las «pequeñas historias» lyotardianas se adueña Vattimo para desarrollar su teoría de los «dialectos». (*Nota*: No niego que siempre me resultó algo divertida esta teoría vattimiana de los «dialectos». Ustedes saben: Italia es un bellísimo país y más aún si se lo recorre pueblo tras pueblo, cada uno de los cuales exhibe su pequeña belleza, que reside en esa pequeñez de villorio pintoresco. De aquí que Vattimo haya sucumbido a la cuestión de los «dialectos». El «dialecto» es parte del alma italiana. Los separa pero los une. Y exhibe, también, la creatividad de los pequeños pueblos. Bien, ¿a dónde voy con esto? A que el acontecimiento histórico-universal de las Torres Gemelas mandó al mismísimo demonio a los dialectos pueblerinos de Vattimo, que pretendía destotalizar la historia desde la bella, pintoresca variedad de pueblitos de la campiña italiana. Las Torres también cayeron encima de los pueblitos de Vattimo, cada uno con su dialecto, con

toda esa buena gente bien dispuesta, oferente con su comida y sus vinos. La historia es otra cosa, Gianni. Marx también conocía los pueblitos de la campiña italiana. Y si no, conocería otros. Pero no se le ocurrió parcelar la historia como un agrimensor). Todo esto, digámoslo ya, viene de Foucault. Hemos analizado sobradamente el trabajo que hizo Michel con la historia. Lo agarró a Nietzsche y le dijo que la demoliera a martillazos, algo que Nietzsche ya había hecho en su *Segunda consideración intempestiva*. Loucault da esa conferencia despiadada en ese curioso homenaje a Jean Hyppolite, que era un hegeliano, un tipo que había escrito un largo libro para ayudarnos a todos a poder leer la *Fenomenología del espíritu*, que era, en suma, un paciente discípulo del gran filósofo de la dialéctica, de la totalidad, del *aufhebung*, y aniquila todo aquello que la historia pueda tener de *sustancial*. Si ustedes recuerdan la frase fundante del sistema hegeliano: «Todo consiste en aprehender lo verdadero no solo como sustancia sino también como sujeto», verán que la tarea de Loucault es un ataque a Hegel desde Nietzsche, quien ya, él mismo, lo había hecho. Pero Loucault extrema las cosas. De este modo, la historia queda establecida como un campo de fuerzas, como una miríada de infinitos acontecimientos, como una táctica y estrategia de elementos que chocan entre sí como espadas y, sobre todo, *sin sujeto*. ¿Qué agregan los posmodernos que no estuviera en Loucault? La historia ya la había deconstruido Michel y con enorme talento y enorme, también, furia. En *La arqueología del saber* hizo trizas toda posible presencia de un sujeto trascendental. Era muy fácil: si la historia tuviera un centro habría un sujeto centrado referido a ese centro. Al descentrarse el sujeto se le quita también su centro a la historia. En fin, hemos visto a los extremos de dessustancialización a los que llega Foucault. Lo que se da en él —que no está en los posmodernos— es lo que Michel decía era la «tarea» primordial del estructuralismo: la cuestión del sujeto. De este modo, en Foucault, la disgregación, la fragmentación, las miríadas de acontecimientos, la explosión de

las diferencias tienen como correlato la *inexistencia* del sujeto. Tal como una visión centrada de la historia tiene como correlato, inevitable, la existencia de un sujeto constituyente. No quiero insistir en rememorar cosas que vimos exhaustivamente, pero Foucault fue cruel, sanguinario, casi nihilista con la historia: multiplicidades de multiplicidades, temporalidades discontinuas, relámpagos instantáneos, grandes fracturas, cortes sincrónicos, heterogeneidades, el origen en tanto disparate, «el ser humano ya no tiene historia (...) trabaja, vive, se encuentra en su ser propio, enmarañado en historias que no son homogéneas ni le están subordinadas», reconstrucción a la manera del cubismo, exaltación de lo aleatorio, de la contingencia[1159]. (Es interesante este dato: Michelle Perrot trata de ayudar a Foucault a entrar, como él se lo había pedido, a la École des Hautes Études. Pero no lo aceptaron y Foucault notó un cierto y dedicado rechazo. Era razonable. ¿Cómo lo iban a aceptar en una Escuela de estudios de la Historia? «Con sus obras de epistemología se alzó un cierto muro de incomprensión entre Foucault y los historiadores»[1160]. Es así: a los historiadores les gusta la historia). Mal podían avanzar más allá de Foucault los posmodernos. Salvo Baudrillard, que es un caso especial en esta constelación. Pero Lyotard y sus pequeñas historias y Vattimo con sus dialectos solo acertaban a repetir argumentos que Foucault había explicitado con más talento y mejor pluma. Le hicieron un flaco favor al copiarlo tanto. Quedó sumado a los posmodernos, algo que odiaba. ¿Qué es lo que se juega detrás de tanta fragmentación, tantas pequeñas historias y dialectos? Los posmodernos vienen a decretar la muerte del marxismo. Los posestructuralistas vinieron a anunciarla. Los posmos encuentran el panorama resuelto. Solo tienen que poner una piedra pesada, desmedidamente pesada, sobre la tumba de Marx; la lápida ya está hecha. Podría decirse que la gran piedra que cae sobre la tumba del marxismo es el Muro de Berlín. Sea. Digámoslo. Estamos en medio de una historia de derrumbes. El

Muro se derrumba sobre Marx. Las Torres se derrumban sobre los posmodernos. El barro de la Historia.

El derrumbe de las Torres inaugura un nuevo tiempo histórico. Algo han farfullado algunos filósofos. Una que otra cosa por demás evidente. Habermas no nos descubre ningún velo cuando dice que se trata del primer acontecimiento histórico universal. Giovanna Borradori escribe: «La Guerra del Golfo expuso al público a un mínimo de imágenes de lo que ocurría en el campo de batalla. Mientras que en 1991, como una confirmación del viejo dicho de que "la primera víctima de la guerra es la verdad", al público global se le dio una construcción mediática, en 2001 este mismo público global fue súbitamente convertido en un "testigo ocular universal". Para Habermas, este solo hecho hace del 9/11 el "primer acontecimiento histórico mundial"»[1161]. Los desatinos que Derrida dice en este libro merecen su lectura, en caso de que uno quiera divertirse un rato. Habermas se luce con su seriedad germánica, su aire democrático y todo, los dos acuerdan en esto, tienen un aire de euro-centrismo, de ejemplaridad de la comunidad europea casi como única salvación de la humanidad ante tanto salvajismo. Lo mejor son los comentarios y el trabajo, que intenta ser serio, de Giovanna Borradori. Este, en efecto, primer acontecimiento histórico mundial instala una historia fuerte, con presencia contundente, ajena a la ontología débil de Vattimo, a su *pensiero debole*, a las pequeñas historias de Lyotard y hasta diría, y lo digo, a las miríadas de Foucault. Las miríadas explicitaban la multiplicidad infinita de los acontecimientos. El 11 de septiembre establece *uno*, se los come a todos. Hay *un* acontecimiento al que toda la humanidad contempla entre la fascinación y el horror. Pero seamos sistemáticos. O intentemos serlo. Hay *momentos* históricos. El posestructuralismo quiere salir de Marx, huir de un marxismo que se cae, que se ha deteriorado por los horrores de la Unión Soviética. La salida elegida es la negación del sujeto. Porque la única crítica que encuentra la *intelligentsia* francesa —después de Marx— a la modernidad

capitalista es Heidegger. Para entrar en Heidegger hay que salir del sujeto. Dado que el Heidegger al que «entra» la ideología francesa es el Heidegger de la historia de la metafísica, de la historia del Ser. Y ese Heidegger se inicia con una crítica al sujeto cartesiano, acusado de soberbio *subjectum*, de subjetividad conquistadora, de visión centralizada de la historia (ergo, de sujeto centralizado, centrado). Caen así el subjetivismo, el humanismo y la antropología. La ideología francesa sale del sujeto y crea la estructura. El *subjectum* es, ahora, la estructura. Ahí se pone al sujeto y se lo somete a todas las sobredeterminaciones posibles hasta «adelgazarlo» (expresión del posmoderno Vattimo, que tiene una obra que se llama *Más allá del sujeto*) o eliminarlo por completo como hace Foucault, desde Nietzsche, al que llega desde Heidegger, con su postulación de un «pensamiento estratégico sin sujeto». Foucault no se halla *tan* determinado por Saussure. No podría ser fácilmente (aunque lo ha sido) integrado al «giro lingüístico». Más hijos de Sausurre son Lacan y Derrida. Luego de muchas marchas y contramarchas, Lacan llega, en 1957, al «sujeto barrado» (S/) y a su propuesta de un sujeto dividido, con lo cual, desde luego, también lo adelgaza, pero no lo elimina. Derrida va más lejos. Luego de una cuidada lectura de la *Carta sobre el humanismo* (1946), en la cual el hombre se somete (dignamente, diría yo, *sobre todo* en *Identidad y diferencia*) al Ser, pero cambia la posición que tenía en *Ser y tiempo* donde el *Dasein* empezaba siendo el lugar de la pregunta por el Ser en tanto que en los textos antihumanistas es solo ese ente que es «propiado» por el Ser en el *ereignis* por el cual el Ser lo ilumina, no siendo el hombre el que posee la iluminación sino la iluminación, que proviene del Ser, la que posee al hombre. Volveremos sobre esto y lo diremos así: A través del *ereignis*, que es la «propiación» del hombre y del Ser, el Ser acontece como iluminación, la iluminación acontece en el hombre, y solo en él acontece, *pero no es el hombre el que dispone de la iluminación, es la iluminación la que dispone del hombre*. Este antihumanismo es reto-

mado por Derrida, quien embiste contra Husserl, contra la fenomenología y el sujeto centrado en la conciencia. No obstante, recordemos la debilidad constitucional del estructuralismo: la estructura se vuelve el sujeto. Esto transforma al estructuralismo en un antihumanismo altisonante y acaso en un ateísmo, pues el hombre y Dios están privados de todo derecho, y esa privación se hace en nombre de la estructura. Deleuze, por su parte, elabora una filosofía que niega la nega-tividad de la dialéctica, que es lo propio del sujeto. En suma, Heidegger funda su antihumanismo entregándole el hombre al Ser. Los estructuralistas, entregándole el sujeto a la estructura.

Se levantó la huelga de los acontecimientos

Pero hay una levedad en la visión de estructuralistas, posestructuralistas y posmodernos que las Torres Gemelas barren por completo. Baudrillard dice: «un evento absoluto». Ya no habla de simulacro. *Se acabó la huelga de los acontecimientos, Jean.* Hay uno que fue a trabajar. Hasta podríamos oír a los vendedores de diarios voceando la noticia para que Baudrillard se entere: «¡Terminó la huelga de los acontecimientos!» En la TV, en el Informativo: «Hubo acuerdo entre la Historia y los aconte cimientos: los acontecimientos han decidido levantar la huelga y seguir aconteciendo en la Historia». Un título del matutino *Clarín*: «Habríase levantado la huelga de los acontecimientos». De *La Nación*: «Se levantó la huelga de los acontecimientos. Preocupación en Estados Unidos». O de *Página/12*: «Acontecimientos, a laburar». En suma, los aviones que pulverizaron las Torres han reinstalado los acontecimientos en la historia. La densidad. El

espesor. La sustancia. No la sustancia de la teleología hegeliano-marxista. No perdamos más el tiempo en temas en los que estamos de acuerdo. (*Nota*: Ignoro si habrá todavía hoy algún marxista que defienda la dialéctica en tanto teleología de la historia. Sería deseable que no lo hubiera, flaco favor le haría, incluso a Marx, que la formuló. Es el punto más débil del marxismo. Esa teleología había sido construida para introducir en la historia un *sentido inexorable* que se encarnaba en el proletariado y que era la *revolución*. Ese sentido no existe. No hay teleología de los hechos históricos. Si algún dialéctico insiste en mantenerla se condena a un esfuerzo arcaico. Murió. Hay permanencias, persistencias en la historia. Hay continuidades acotadas. Hay sentidos acotados. No todo es azar ni incertidumbre. Incluso la historia se sigue dando como conflicto, y siempre se ha dado así. Pero el conflicto no se resuelve en ninguna armonía superior que lo contenga. Esto es lo que demostró Adorno en su dialéctica negativa y Sartre en sus sucesivas destotalizaciones. Pero un sentido interno que habrá de realizarse por medio de una clase redentora de la humanidad, el proletariado, eso no lo cree nadie. Ni siquiera alguien que está tan cercano al marxismo como yo. Y que cree que su mensaje fundamental está vigente: la historia es la historia de la desigualdad, de la explotación y del hambre, y lo es *hoy*, y si esa es la denuncia de Marx, esa denuncia sigue en pie. Por lo cual, si bien no diría, como dijo Sartre a fines de los cincuenta, que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo, diría, sin ninguna duda, que es la única que tiene en su *centro* el tema de la explotación del hombre, que continúa hasta tales extremos que, en nuestro país y en muchos otros, europeos también, esa explotación ya toma los rasgos del trabajo esclavo. ¿Cómo no habría de estar vivo el marxismo? ¿Cómo, también, no habrían de quererlo muerto?)

¿Quién podría atreverse (hoy) a decir que el 11 de septiembre no tiene espesor histórico? También se acabaron los dialectos. Tenemos que aprender lenguajes enteros si queremos entender

algo. Tenemos que entender la historia y el lenguaje y la cultura del Islam. Leer el Corán de cabo a rabo. Apareció la parte maldita. La que Occidente manejaba a su antojo. Apoyemos a Khomeyni. Apoyemos a Saddam. No apoyemos más a Saddam. Apoyemos a los talibanes. Bin Laden está enfermo: curémoslo en una de nuestras mejores clínicas. Jugaron con el Islam poniéndolo a favor o en contra de sus avatares de la Guerra Fría. Lo armaron. Nunca lo desarmaron. Luego lo agredieron. «Durante los quince años que mediaron entre 1980 y 1995 (escribe Samuel P. Huntington), según el Ministerio de Guerra estadounidense, los Estados Unidos llevaron a cabo diecisiete operaciones militares en Oriente Próximo y Oriente Medio, todas ellas dirigidas contra musulmanes. No se ha producido ninguna otra pauta comparable de operaciones militares estadounidenses contra el pueblo de cualquier otra civilización»[1162]. Jugaron con fuego y convocaron el fuego. Ahí, en Oriente, se acabó la «siesta de la historia» de la que habló el olímpico Hegel. Están aquí. Son kamikazes. Ahora la estructura estratégica que no tenía sujeto tiene kamikazes, una versión demencial del sujeto, ajena a Occidente. Y se acabaron las pequeñas historias, *Monsieur* Lyotard. El 11 de septiembre es una *gran historia*. Y todo lo que desató fue grande, universal, sanguinario. Desencadenó una *guerra global mundial*. ¿Qué hacemos, Jean? ¿Qué es esto? ¿Simulacro? ¿Hiperrealismo? Sin duda, *es hiperrealismo*. Porque nadie puede creerlo. También es cierto que Estados Unidos, en un gesto imperial de orgullo extremo, ocultó sus víctimas. Pero vimos a un tipo tirarse al vacío. Vimos los choques devastadores de los aviones. Vimos a Giuliani transformarse en un héroe: «¿Qué le han hecho a mi ciudad?» ¿No es un sujeto el que dice algo así, Foucault? Ese tipo saltó por sobre la estructura. La sorprendió. Fue más allá de ella. Nadie esperaba que Giuliani fuera el héroe de la jornada. Si el hombre ha muerto, ¿cómo habría de haber héroes? Los hubo. Un mal tipo, un tipo duro, un tipo que arrasó con el *crack*, cruel, metódica, fríamente, la ralea de Nueva York y volvió la ciudad

segura para los buenos ciudadanos. Se acabaron los noventa. La felicidad de la caída del Muro. El fin de la Guerra Fría. El «último hombre» de Fukuyama entregado al aburrimiento y a los videos y a dormir y a engordar, porque nada pasa. No hay lugar para «el último hombre nietzscheano». Estamos muy lejos del nihilismo. Este es el nihilismo extremo. Encarnado por hombres, por armas sofisticadas y arrasadoras construidas por hombres para matar hombres. Bombas neutrónicas que destruyen a los hombres y no a las cosas. Aquí sí: no hay mayor antihuminismo que este. Pero es un antihumanismo bélico, combativo. Con un enemigo claro, al que se odia, y se lo odia con pasión, todos sentimientos humanos. Y luego Irak. Y ahora, muy pronto, Irán. Y estamos viviendo, no el fin de la historia, no el fin de los grandes relatos, no el fin del hombre, sino el Apocalipsis que golpea a nuestras puertas. Hay demasiados polos y todos están nuclearmente armados. Vivimos *una era multipolar apocalíptica*. Hay que pensarlo todo de nuevo.

El sujeto europeo fue y no fue el nuestro

Pero hay que pensar, antes, algo decisivo. *¿Qué aceptó la intelligentsia francesa al aceptar, en bloque, la crítica de Heidegger al mundo moderno?* No ignoraba —quiero decir: *sabía perfectamente*— que esa crítica estaba contaminada por la militancia nacionalsocialista del *Herr Rektor* de Friburgo. ¿No le importó? ¿No pensó que algo de ese firme compromiso con el nazismo podía subyacer a esa crítica de la modernidad, a la crítica al humanismo, a la liquidación de la subjetividad, de la antropología, del hombre?

A lo largo de todas estas páginas se habrá advertido mi obsesividad con el tema del sujeto. También con el planteo (que, creo, ha sido firme) de que ese sujeto es el sujeto europeo. Esto no significa que no sea *también* el nuestro. Nosotros pertenecemos a la cultura europea. Es nuestro en tanto dominación y en tanto enriquecimiento. Desde muy temprano nuestros intelectuales se lanzaron a la ardua tarea de *pensar la nación* con categorías del pensamiento europeo. No faltó creatividad en ellos. Acaso el Alberdi que yo propuse en «Alberdi y Rosas, lo que no fue», una lectura que presagiaba la relación entre la *Juventud Peronista y Perón*, dada la coyuntura sobredeterminada en que ese texto fue escrito (1971), tenga más riqueza que los siguientes capítulos de *Filosofía y Nación* que exhibían el pensamiento de Alberdi como *eco* o *reflejo* del pensamiento europeo. No es que haya cambiado demasiado mis ideas sobre esa cuestión: el Alberdi que huye a Montevideo y reniega de ofrecerle un *plan de gobierno* a Rosas (en medida absoluta porque a Rosas le importaba poco darle crédito y hasta la vida de Alberdi estaba en riesgo por haber tenido la petulancia, típicamente juvenil, de ofrecérselo), es más pobre, ofrece menos matices, complejidades, que el Alberdi del Plata, el que comete la desmedida osadía de llamar «grande hombre» a Rosas, algo que le será agriamente reprochado por los exiliados de Montevideo. ¿A dónde va esto? No pienso escribir de nuevo *Filosofía y Nación*. Quiero decir, más llanamente, que, para Alberdi, pensar era pensar con las herramientas conceptuales que le llegaban de Europa. No bien Francia entra en conflicto con Rosas, Alberdi debe elegir: o la *cultura* o el *hombre fuerte* pero de escasa, muy escasa cultura y, peor aún, de honda desconfianza y resentimiento por las luces de la Europa en las que no creía. Se llevaba mejor con los pampas, los gauchos y los negros que con Rousseau o Savigny.

El sujeto europeo —de tan complejo desarrollo en Europa— fue, para nosotros, el que alumbró la praxis del colonialismo. Pero nosotros tenemos que entenderlo, penetrar —como hemos ve-

nido haciéndolo— sus más complejos meandros, recovecos, sinuosidades, porque es nuestro. ¿En qué sentido? En que *somos europeos*. Como conquistados, como expoliados, como subvalorados y, desde nosotros, *hoy*, lo somos en un sentido de arrogante autonomía. ¿Por qué no asumir de modo altisonante, pretencioso, enfático, que nosotros podemos entenderlos mejor de lo que ellos pueden entenderse? Por decirlo claro, el sujeto europeo no ha hecho más que mirarse el ombligo. Europa remite a sí misma. Sus pensadores raramente miran fuera de ella. Y si lo hacen es para comprobar cuán lejos estamos de la *ratio* de la centralidad del Saber. ¿Dónde habita el sujeto trascendental kantiano? ¿No es el sujeto hegeliano el auto-desarrollo consciente de un proceso de mediaciones dialécticas que se inicia en el Mediterráneo? ¿Alguno de ustedes cree que Hegel nos pensaba como herederos del Mediterráneo? Nosotros teníamos más que ver con Atahualpa que con Heráclito y Parménides. ¿Habíamos, por ventura, discurrido en griego alguna vez?

Pero tenemos que seguir —lo hemos hecho, aunque, ahora, lo hagamos a modo de *revisión final*— con estas clases inesperadamente prolongadas (que lo fueron por el entusiasmo de los lectores, aun de aquellos que decían «no entender nada», o, a la vez, y sin duda conmovedoramente, decían que las leían hasta dos y tres veces hasta aprehenderlas satisfactoriamente, para, al menos, afrontar las que seguían) y que se prolongaron porque la filosofía y sus problemas son infinitos, no «cierran nunca», cuando «cierran» hay que sospechar. Habría querido desarrollar a Spinoza y de ahí a Deleuze, que lo retoma con talento, habría querido incurrir en Derrida y acaso todavía, algo, lo haga. Pero son muchos los temas tratados y no bajemos la cortina porque aún queda camino por recorrer. Vayamos, pues, hacia el *sujeto europeo*.

Voy a seguir un texto de Luc Ferry, un tipo que me cae bien. Ya saben cómo hago esto. Tomo un autor-excusa y de ahí me disparo yo, que me he definido una y otra vez como subfilósofo

de la periferia, cuya condición, no obstante, me autorizó a la mirada incauta, espontánea, pero, de pronto, beligerante, a veces cruel, de quien tiene la arrogancia de lo nuevo, de lo inesperado, de lo diferente. Porque nosotros, los latinoamericanos de la periferia, hemos sido y somos la *diferencia*, aunque nunca los europeos, salvo raras excepciones, la hayan rastreado por estos territorios. Nos han saqueado, nos han expoliado, nos han metido gobiernos cómplices, nos han dejado usar bandera y hasta tener *himnos nacionales*. Lo único que nunca nos concedieron fue el ejercicio del pensamiento abstracto, de la *razón*, aunque ellos tanto la hayan cuestionado, pero en refinadas, complejas discusiones internas. Que a nadie sorprenda el éxito abusivo de García Márquez. Unido al colorido de la Revolución Cubana, con la entusiasta agente literaria Carmen Balcells amándolo, sedujo a Europa con una visión primitiva, fabulosa, *mágica* y hasta hechicera de América Latina. Exactamente lo que los europeos querían creer de nosotros. El *realismo mágico* no prendió en la Argentina porque nosotros somos hijos de Europa, de su ralea inmigratoria, que no trajo las Luces de la Ilustración sino el lumpenaje de los desesperados. De todos modos, aquí crecieron, se hicieron doctores, después intelectuales y después escritores sin cerdos fabulosos ni personajes con nombres tan bullangueros como Aureliano Buendía.

El sujeto europeo, que es, con Descartes, el sujeto capitalista, el que expresa una subjetividad que se dispone a conquistar el mundo, fue cuestionado por Heidegger. Toda o casi toda la filosofía posterior al maestro de Friburgo aceptó esta conceptualización. Heidegger establece una «metafísica del sujeto». En Heidegger la «metafísica» es sinónimo de «fundamentación». El origen de este sujeto cartesiano se encuentra en un «pecado original» de los griegos. En tanto Heráclito y Parménides estaban en «estado de abierto» a la llamada del Ser (de aquí en más escribiré con mayúscula la palabra Ser cuando me refiera al uso que Heidegger hace de ella) y en tanto ese «estado de abierto» posi-

bilitaba la apertura del Ser en tanto des-ocultamiento, este des-ocultamiento —*alétheia*— era la verdad. Esta aseveración heideggeriana, aceptada por todos, no es más que una elaboración. Sirve para demostrar que, con Platón, ese «estado de abierto» no se produce y el Ser ya no se des-oculta, porque el platonismo instala un mundo *suprasensible* donde ubica los valores absolutos, las *ideas*, que los hombres ven como *sombras* según la célebre teoría de la «caverna». Todo empeora con Aristóteles quien establece para la filosofía conceptos como los primeros principios y las causas últimas, que agreden e imposibilitan el des-ocultamiento del Ser en medio de un esquema lógico-especulativo. Aparece aquí algo que Heidegger, firmemente, rechazará: la noción de «hombre» como «autor». Es autor de sus propias ideas (ideas que domina por medio de su conciencia) y autor de sus acciones (que domina por medio de su voluntad). Heidegger verá una línea entre Platón, Descartes y Nietzsche, quien, con la voluntad de poder entregaría la potencia vital de la que carece el ser en Platón y el *subjectum* en Descartes. Pero la filosofía contemporánea (esa que hemos visto surgir en los años sesenta y setenta) se centra en la *cuestión del sujeto*. Recuerden a Foucault negando que él era estructuralista, afirmando que no sabe cuál es el objetivo central de la posmodernidad y afirmando que el estructuralismo se había organizado alrededor de la cuestión del *sujeto*. Y Michel no habla porque sí. *La cuestión del sujeto es la cuestión central del pensamiento europeo. No es casual: la cuestión del sujeto es la cuestión del hombre*. Probablemente (y más que esto: ¿por qué ser tan cautos?) la filosofía no ha podido librarse de la pesadilla del hombre. Haya sido encarado o puesto en cuestión (en *problematicidad*) como punto de partida epistemológico, como «lugar» en que acaece la «pregunta por el ser» (el «ahí» del Ser), ya sea como Nada de un campo trascendental despejado (sin contenido alguno), que, lejos de constituir el «mundo» logra su unidad, arrojado en él, por medio de sus objetividades, como centralización en el cuerpo, como elemento de

la estructura, como su ausencia, o expulsado de un pensamiento estratégico sin sujeto, admitido si acepta someterse a una «cura de adelgazamiento» dentro de una «ontología débil», por mencionar algunas de las numerosas concepciones del sujeto, al menos las que hemos tratado aquí.

Es la iluminación la que dispone del hombre

Hemos dicho que en ese sujeto cartesiano, que se coloca en la centralidad del saber y se presenta como transparente a sí mismo, es la subjetividad del capitalismo naciente la que hace su aparición. Convendrá, ya mismo, señalar las diferencias con Heidegger. Nosotros no creemos que aquí se interrumpa algo que en los griegos se había dado con plenitud. Toda la teodicea del Ser heideggeriano no nos abruma y nos aligeraremos de ella. Descartes es, para nosotros, lo que es para Hegel: un héroe del pensamiento. Del pensamiento burgués capitalista. Heidegger ve en ese sujeto connotaciones diabólicas, lo demoniza como si se estuviera frente al *pecado original*. No, es el sujeto burgués que se afirma a sí mismo. Era hora de hacerlo. La Europa del siglo XV no es casualmente llamada la del Renacimiento. No digo que no hayan ocurrido hechos en la Edad Media, pero confieso ser un admirador del *hombre*: es el ser más demoníacamente destructivo y el más excelso, sublime creador de belleza que haya habitado con breve temporalidad este cascote que, indiferente, le ha cedido un espacio al que sin duda, en su carrera tanática, acabará por destruir o deteriorar hasta límites suicidas. Pero si se entrega a los horrores de la guerra también procura, entrega, a un Goya que hará esos grabados inmortales, que influirán en Manet

siglos después y en toda la pintura francesa del siglo XIX y que llenarán de espanto nuestros espíritus siempre que los veamos para decir: «Qué monstruoso es el hombre». Y luego: «Qué maravillosas esas pinturas y esos grabados de Goya». El sueño de la razón produce monstruos y produce arte, terrible belleza. De aquí que nos neguemos a ver en Descartes ningún pecado original. Fue un hombre de su tiempo e hizo la tarea que su tiempo requería. El capitalismo necesitaba de la razón para huir de la teología medieval. Lo hemos dicho: el hombre medieval, sumido en la servidumbre, sometido al poder de la Iglesia, del Dios de la Iglesia y de la Inquisición, no hizo *historia* durante siglos. No bien se despierta la burguesía, el capitalismo, el tiempo histórico pareciera enloquecer. ¿Cómo no se le habría de llamar a esto *renacimiento*? Entre 1480 y 1520 ocurren tantas cosas como no habían ocurrido en siglos. Y no de la nada, sino que el hombre renacentista mira hacia atrás, hacia Roma, por ejemplo, y encuentra una vitalidad perdida que quiere hacer suya. Todo esto es extravío para Heidegger. De aquí que abomine del Humanismo, algo que distingue al Renacimiento. Ocurre con Heidegger algo que es sencillo entre tanta solemnidad y opulencia conceptual: se trata de un místico del Ser. El Heidegger de *Ser y tiempo* está atrapado, cautivado por el hombre (es *cautivo* de él). Yo no discuto más si el *Dasein* es o no el «hombre» en *Ser y tiempo*. Esto es dejarse embaucar por los que buscan una coherencia total entre ese gran libro humanista (una *antropología existenciaria*) y el Heidegger posterior, el que posterga al hombre en beneficio del Ser. No: el *Dasein* es el hombre. Es el ser-ahí. Es el ser que es ahí porque ahí lo ha arrojado la intencionalidad fenomenológica. Heidegger fue hábil en poner *Dasein* y no *conciencia* para evitar los riesgos del idealismo, que Husserl habría de pagar caros. Ese «ser» que es «ahí» es el hombre. Está e-yectado sobre el mundo. Es un ek-sistente. Esta e-yección es su soledad y su grandeza. Lo arroja a la finitud y a la angustia y la angustia le abre el horizonte de la nada y de la muerte. Pero si el hombre es el «ser» que es

«ahí» es, también, algo mucho más importante. Es el «ser» que se pregunta por el Ser. Es el *lugar* de la pregunta por el Ser. El hombre es ese ser por el cual la pregunta por el Ser aparece en el mundo. Lo cual es elementalmente cierto. ¿Qué otro ente intramundano habría de preguntarse por el Ser? Eso que empieza a tramarse como un dislate místico-nacionalsocialista es que el *olvido del ser* en que el hombre incurre por dominar los entes se piense como un «retiro» del Ser. Y que, avanzando, la reparación de este pecado de soberbia, de prometeísmo, le sea permitido al hombre cuando, en estado de escucha, de abierto a la palabra del Ser, posibilite su des-ocultamiento. El Ser, entonces, dirá su palabra (porque el Ser «mora» en el lenguaje, porque el lenguaje es la morada del Ser) y el hombre deberá permanecer en estado de escucha, solo ese *pathos* de la escucha le permitirá escuchar la palabra del Ser, y ahí se producirá el *acontecimiento*, por el cual el hombre «es dado en propiedad al ser (y) el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre»[1163]. Si alguien detesta el lenguaje hermético, misterioso y horrorosamente petulante de Heidegger —es hora de decir estas cosas— tiene todo el derecho de hacerlo. De hecho, lo que dificulta la lectura de este filósofo, lo que otorga a sus cultores un aire de lejanía, de iniciados en un culto para pocos, es ese lenguaje. Lo sorprendente es que nada de lo que dice es arduo de entender. Acaso los alemanes debieran hablar más sobre estas cuestiones. Son ellos los que captan los tonos, los giros opulentos, deliberadamente opulentos, de este maestro —genial, sin duda— de la impostura. Así como abundantemente dicen que ellos, por conocer tanto la lengua en que Heidegger habla, son los que fácilmente detectan sus giros nacionalsocialistas, debieran explicitar también esos giros que deleitan a sus traductores —y a sus obedientes lectores — al entregarlos a la deconstrucción de ciertas palabras del maestro. Por ejemplo, se podría hablar horas, cualquier heideggeriano y cualquier no-heideggeriano que lo haya leído, acerca del guión de la palabra *er-eignis*, que dice algo distinto de la palabra

ereignis, que carece notoriamente de él. (No creo que esto sea filosofía). Sigue: «De lo que se trata [y ya pronto salimos de esto] es de experimentar sencillamente este juego de propiación en que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *ereignis*»[1164]. De aquí han bebido los estructura-listas y de aquí surge el concepto de «acontecimiento». «El acontecimiento», escribe Heidegger, «de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia»[1165]. El texto, que tiene enorme importancia en la historia de la filosofía, termina con una severa afirmación de Heidegger, que es, en sí misma, una teoría sobre el pensar: «Solo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar»[1166]. Había grandeza en Martin. Pero veamos: ¿por qué nos hundimos en *Identidad y diferencial*? Porque el texto pareciera devolver al hombre una, al menos, *paridad* con el Ser. No. Es el ser el que acontece (*sich ereignet*), en este «acontecer» se entrega al hombre, al entregársele el ser *acontece* como verdad. Que esto ocurra no es decisión del hombre. Es decisión del Ser. La huida del mundo de la técnica *acontece* cuando el Ser se apropia del hombre entregándosele. Este *acontecimiento* es el Ser mismo. El Ser ahora se piensa como *iluminación*. A través del *ereignis* que es la «propiación» del hombre y del Ser, el Ser acontece como iluminación, la iluminación acontece en el hombre, y solo en él acontece, *pero no es el hombre el que dispone de la iluminación, es la iluminación la que dispone del hombre.*

Es tan delicada esta cuestión que volveremos sobre ella.

Clase 52

Heidegger y Marx

No es posible dejar de notar que el ereignis es una relación de amor, de aquí su carácter místico. El Ser se da pero se da apropiándose de aquello a lo que se da. Confieso, aquí, que era necesario este pasaje por esta zona de Heidegger. El mundo se acerca a su apocalipsis más posible. Siempre se temió el Apocalipsis, acaso nuestra época lo esté experimentando como pocas. Heidegger, es cierto, lo advirtió muy tempranamente. «La devastación de la tierra ha llegado tan lejos», decía en su curso de 1935. Es, ahora, el filósofo del «otro pensar». Hay un pensar del tecno-capitalismo que Heidegger señala con la palabra «*Gestell*», cuyo significado, sin que entremos demasiado en otras de sus complejidades, es «dispositivo», «armazón», «chasis». Es lo que, internamente, un objeto *es. «Gestell»* sería el «objeto» con el que se trama la «técnica», la que arrasará el planeta, la que obsedió a Heidegger. Este «otro pensar», esta otra relación del hombre ante la técnica, fue lo que Heidegger creyó ver como posibilidad en el nacionalsocialismo, que salvaría, sin duda, al hombre de su catástrofe. Aquí, exactamente en este punto, el pensar de Heidegger es altamente atendible. Sería así: a) Con Descartes se instala la subjetividad del hombre de la técnica. El *subjectum* es ahora la subjetividad puesta al servicio del «dispositivo» (usemos esta palabra para «*Gestell*»). Heidegger acusa al hombre de la subjetividad (a lo que llama la «metafísica del sujeto») de la devastación de la tierra. Por consiguiente, la responsabilidad cae sobre el *humanismo*, sobre la *antropología*, sobre la *subjetividad*. Todas estas características del hombre han posibilitado el surgimiento

del tecnocapitalismo; b) La técnica lleva al hombre al olvido del Ser. El hombre, en el mundo de la técnica, se transforma en el en te que domina a todos los entes o para apropiárselos o para producirlos o para arrasar el planeta; c) Hay «otro» camino. Hay «otro» pensar. Hay «otro» modo en que el hombre puede, digamos, «ser en el mundo» y, desde el claro, responder al llamado del Ser, que habrá de entregársele, iluminándolo. Esa iluminación pertenece al Ser, no al hombre. En la relación el que priva es el Ser. Esto no es un humanismo porque el hombre no es fundamento (o sea: *subjectum* metafísico) de lo ente, sino es-cucha del Ser, que, por medio de la iluminación que produce el acontecimiento, entra en una relación de «propiación» con el Ser.

Heidegger y Marx: diferencias fundamentales en La crítica a la modernidad

Pero atención. Lo que voy a escribir ahora puede ser uno de los textos más importantes de estas clases. Heidegger y Marx son, en efecto, críticos de la modernidad capitalista. Pero Heidegger le reprocha al tecno-capitalismo el olvido del Ser y el dominio de los entes. Desplaza, así, al hombre de la centralidad. Desplaza al sujeto, a la subjetividad, a la antropología, al humanismo. No piensa, nunca, ni por casualidad en la expoliación de los hombres por los hombres. La considerará un detalle más de la técnica, que transforma al hombre en un ente a la mano. Tampoco lo dice. Que el pensamiento heideggeriano sobre la *esencia de la técnica* incluya el de la explotación de unos hombres por otros es algo que colegimos, derivamos y hasta, diría, conjeturamos de esos textos. Que esa cuestión no esté explícitamente for-

mulada responde a que Heidegger jamás lo haría: lo haría sentirse demasiado cercano a una dimensión óntico-marxista. Se trata de una deducción presumiblemente coherente que extraemos nosotros. Pero no habla nunca de lucha de clases, de injusticias sociales, de desigualdades. No se nos tome por ingenuos a causa de haber osado decir un despropósito tal como «no habla nunca de la lucha de clases». Esta era, para Heidegger, una palabra marxista, comunista, propia de la masificación, de la tenaza del Este. ¿Le importaba a Heidegger la clase obrera? No más que la burguesía. La crítica de Heidegger al mundo moderno se basa en «el olvido del Ser». «El ser humano [esta es su típica admonición] está a punto de abalanzarse sobre la totalidad de la tierra y su atmósfera, de arrancar y obtener para sí el escondido reino de la naturaleza bajo la forma de fuerzas y de someter el curso histórico a la planificación y el orden de un gobierno terrestre (...) La totalidad de lo ente es el único objeto de una única voluntad de conquista. La simplicidad de lo ente ha sido sepultada en un único olvido»[1167]. Dice, luego, que muchos cierran los ojos ante ese abismo. «Pero el abismo siempre estará ahí»[1168]. Notable es, en rigor, que Heidegger, en su pesimismo (el texto es de 1946), nos suene hoy más *actual* que las aristas proféticas de Marx, quien no vio tanto de las monstruosidades de la modernidad como él. Pero el profetismo de Marx (entendamos esto, por favor) responde al de un escritor militante que quiere empujar a la lucha a toda una clase social subalterna, expoliada. *Tiene que abrirle a esa clase un horizonte*. Cierto es que nada le ha hecho tanto daño a la clase obrera alemana como creer que nadaba a favor de la corriente, como dice Benjamin en las *Tesis*. Pero Benjamin piensa más en los social-demócratas que en Marx cuando dice eso. Si Marx fue un pensador profético lo fue porque quería impulsar a la lucha a la clase obrera y creía que esa lucha sería más poderosa si se le abría un horizonte de plenitud. Como sea, él pensó que el Ser estaba en la praxis. En la praxis del hombre por su liberación. Heidegger divinizó al Ser. En este texto sobre

Anaximandro, formidable texto en verdad, valiosísimo para el estudio de Martin, vuelve sobre la metafísica de la presencia. Cuando lo único que queda es la «presencia» (recordemos *La época de la imagen del mundo*) «la diferencia de la presencia con respecto a lo presente, queda olvidada»[1169]. Lo presente es lo «a los ojos». Lo «a los ojos» es el ente. Con la «presencia», con la «metafísica de la presencia», el hombre se vuelca en el ente y olvida al Ser. Heidegger, en cursivas, escribe: *«El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente»*[1170]. Pero que nadie crea que es el hombre el que olvida al Ser. No es una «decisión antropológica». No: «el ser se repliega en sí mismo con su verdad (…) En la medida en que aporta des-ocultamiento de lo ente, empieza por fundar ocultamiento del ser. Pero el encubrimiento permanece en el trazo de ese rehusarse que se repliega en sí mismo»[1171]. En suma, el ser permite que el ente se *desoculte*. Al hacerlo, el ente se vuelve *presencia*. Y el ser humano —como si dijéramos extraviado por esta presentificación del ente— se «abalanza sobre la totalidad de la tierra»[1172]. El ser, según vimos, «se repliega en sí mismo». «El ser se sustrae»[1173]. El ser se encubre. El hombre, de esta forma, no es ni siquiera responsable del «olvido del ser». Heidegger sugiere que esta es la *epojé* del ser. Pero rechaza esta idea por su cercanía con la fenomenología de Husserl. Igual es interesante que haya recurrido a ella. El Ser hace su «*epojé*», su «reducción eidética». Se despoja de todo *por sí mismo*. «La época del ser (escribe Heidegger) le pertenece a él mismo. Está pensada a partir de la experiencia del olvido del ser»[1174]. En otros pasajes insistirá en que el hombre olvida al ser y se entrega a la conquista y dominio de lo ente. Pero lo que debemos entender, lo más genuino del pensar heideggeriano, es que ese acontecimiento («el olvido del ser») ocurre porque el ser se sustrae. También se sustrae cuando «el pensar» cae «en las ciencias y la fe», lo cual «es el mal destino del ser»[1175]. Uno no puede negar que se trata de un pensar lleno de destellos y que Heidegger es, como dice muy atinadamente un gran amigo que

tengo y lo admira, «un facho deslumbrante». Del modo en que se lo tome, de la disposición de ánimo con que se lo aborde, uno podrá o no acercarse a Heidegger, pero la modernidad era —para él— basura, y las fábricas y los obreros y los explotadores capitalistas y los comunistas y las huelgas y los mítines y todo esa batahola de la modernidad era (acaso encontramos la palabra, al menos, aproximada) exactamente eso, una batahola, es decir: ruido.

La crítica a la modernidad en Marx, que los estructuralistas y los *post*, creyeron reemplazar con no demasiados costos por la de Heidegger, se basa en que el «hombre es el ser supremo para el hombre». Marx habría mandado al diablo toda la charla de Heidegger sobre el «olvido del Ser». «Señores: ¿qué diablos es el Ser? ¿Alguien le vio la cara alguna vez? ¿Qué significa que "se sustrae"? ¿A dónde se va cuando lo hace? Si el ser se sustrae, ¿cómo nosotros y la historia y nuestras luchas pueden seguir *siendo*? Nosotros luchamos por causas concretas, por miserias reales. El capitalismo es un sistema injusto, expoliador. Esta es mi crítica a la modernidad capitalista». Este reemplazo de Marx por Heidegger expresa la tibieza de los estructuralistas ante la lucha de clases. Y, sobre todo, el aniquilamiento del sujeto práctico que podía ejercer esa praxis. Tenían mil razones para aducir que esa causa había fracasado en Rusia, en China y hasta en Cuba. ¿Y qué? Estaban claras las causas de tales fracasos. ¿Había que reemplazarlas por eso por la ontología de un filósofo al cual lo social, la explotación, la historia, las clases, las revoluciones lo tenían sin cuidado y solo proponía un *pathos* de la escucha a un Ser que habría, en última instancia de poseer al hombre, *sin saber para qué diablos*? ¿O alguien lo sabe? Heidegger es un poeta. Y malo. Es, posiblemente, un gran lector de poesía como lo dice George Steiner, pero sus poemas, pocos por suerte, son *kitsch*. El de Marx es el camino por librar al hombre de su miseria, de su desdicha. De aquí su crítica a la modernidad capitalista. El de Heidegger es el de conducirlo al encuentro subalternizado con el

Ser. Sartre, que retoma a Marx con enorme creatividad, dirá, muy simplemente, «el ser libre de significación no se encuentra en ninguna parte en la experiencia humana». En este mundo humano, aborrecible y que nos obliga al compromiso de hacer algo por amenguar eso, esa aborrecibilidad, no nos podemos dar el lujo de huir al «claro» para estar abiertos a la palabra del Ser. Tenemos que estar en la calle. «Hombre entre los hombres, cosa entre las cosas». La escritora india «poscolonial» Gayatri Spivak, interrogada en Estados Unidos por un derrideano obstinado que deseaba hacerle decir si había o no había un «más allá» del texto, ofreció esta respuesta: «Provengo de la India. Las cuestiones que usted me plantea no se plantean ahí. Un niño, en India, tiene que defecar en la calle. Y luego mira atentamente sus excreciones porque, según los colores y olores que descubra en ellas, sabrá cuánto le queda por vivir»[1176]. Lo notable de esta sin duda incómoda y poco agradable historia es que el niño «lee» sus excreciones y ellas lo remiten a la vida o a la muerte. Fue la forma directa y brutal en que Spivak le dijo al derrideano que sí, que hay un «más allá» del texto. O que «esos» son los textos que se leen en India. De donde, ella, proviene.

Las diferencias son definitivas. ¿Saben por qué Foucault demora tanto en oponerle algo al poder que tan exhaustivamente desarrolló? Porque, siguiendo a Heidegger y a Nietzsche, eliminó al sujeto de la historia. Michel, el poder lo ejercen los hombres. Y las contraconductas, las resistencias también. Los hombres y las multitudes hambrientas, aunque sean ametralladas sin piedad, dejan su testimonio. Duele, porque se perdió una batalla. Pero habrá otra. Alguna vez triunfarán las masas de las manos vacías que te conmovieron en Irán. Y si no, habrán testimoniado al menos por la dignidad del hombre: *luchar contra el poder*. Tener la dignidad de no entregarse como corderos. O de amargarle un poco la fiesta a los poderosos.

Heidegger y el zen

En las sociedades occidentales de hoy lo que mide el éxito es el desarrollo económico. La incorporación inapelable, poderosa de la técnica, de la ciencia y de la voluntad capitalista de dominar, someter la naturaleza en beneficio del incesante crecimiento de la rentabilidad de ese sistema. No hay duda: si el éxito es eso, Japón lo ha hecho. Vayamos al centro de la cuestión: Tokio. Es el espacio del vértigo alucinatorio de la mercancía. El LSD del capitalismo terciario. Nueva York con mescalina. La existencia en el modo de la sobredosis. Aquí, más que a la película de Sofia Coppola (*Perdidos en Tokio*) conviene referirse a la de la alemana Doris Dörrie. Dos alemanes se pierden en Tokio y no consiguen tomar contacto con nada que recuerde a un ser humano. Es una ciudad monstruo. Con hombres objeto. Mujeres objeto. Objetos objeto. Luces que iluminan los objetos para vender objetos. No ha quedado, en todo ese inmenso espacio, nada que refiera a la naturaleza. Esto es, para muchos, el éxito de Japón. Acaso lo sea. Dentro de la modalidad tecnocapitalista de rapidez, inmediatismo, vértigo de la mercancía, remisión de todos los valores de la existencia a un único valor: el dinero, eliminación del tiempo, consagración de la fulminante hipervelocidad, salto incesante de una cosa a la otra, desarraigo absoluto, incomunicación, cosificación de la relaciones humanas y control técnico informático sobre los destinos de todos los sujetos-objeto que se descontrolan en el, sin embargo, implacable control de la ciudad-sistema. Tokio es la bandera del éxito, la avanzada de la civilización occidental. Ha llegado más lejos que Nueva York en la *occidentoxicación* de la vida. (Actualmente, en otro contexto cultural e ideológico se da un fenómeno igualmente espectacular en China).

Pero Japón ya no es Japón. Los japoneses para triunfar tuvieron que dejar de serlo. ¿Quiénes triunfaron entonces? Si los triunfadores de hoy ya no son japoneses, ¿quiénes son? No sabemos quiénes son y difícilmente lo sepan ellos. Lo que sabemos

es que, cierta vez, alguien preguntó al monje budista zen Chao-Chou cuál era la verdad budista y el monje respondió: «Ciprés en el jardín». Algo cambió desmedidamente en ese país para que haya transitado ese camino. Japón pasó del «estar en la naturaleza» a la «voluntad de dominio». Del zen a la instrumentalidad capitalista. Del «estar» al no estar en ninguna parte: como el dinero, lo virtual, lo desterritorializado. Ese cambio civilizatorio posibilitó su triunfo. Ahora, ¿un país triunfa cuando ya no es lo que fue? Porque, cuando se habla (y siempre se habla), del fracaso argentino, al cabo lo que fracasó sigue siendo la Argentina. Pero en Japón, lo que triunfó ya no es Japón.

Cuando el maestro (¿zen?) Martin Heidegger cumplió ochenta años fue a visitarlo un filósofo japonés; fue, digamos, a sumarse a la celebración. El hombre se llama Koichi Tsujimura. Confiesa que ya no queda mucho en Japón de «filosofía japonesa». Acaso por eso haya ido a verlo a Heidegger a su refugio de la Selva Negra, ahí, en su «estar», en su «arraigo». Sospecha que la filosofía zen, ausente en Japón, palpita todavía en los bosques del patriarca. Voy a citar a este zen entristecido y nostálgico con la extensión que merecen sus palabras reveladoras: «Nosotros los japoneses, desde la antigüedad, somos, en cierto sentido, hombres naturales. Es decir, en modo alguno queremos dominar la naturaleza, mientras que, en cambio, querríamos vivir y morir, en la medida de lo posible, en una manera conforme a la naturaleza. Un hombre japonés corriente dijo en su lecho de muerte: "Estoy a punto de morir. Tal como las hojas caen en otoño". Y un maestro zen, el progenitor, por decir así, de mi práctica zen personal, hallándose próximo a la muerte rechazó una inyección y dijo: "¿Para qué prolongar la vida de forma tan forzada?" En vez de tomar el fármaco bebió un sorbo de su sake preferido y serenamente murió». Con una certeza no, precisamente, ardua de obtener, Tsujimura concluye: «Bien mirado, aquí se advierte un llamativo contraste entre la antigua tradición espiritual japonesa y una vida determinada por la tradición espiritual europea. En

suma, vivir y morir según la naturaleza: esto era, por decirlo de alguna manera, un ideal para la sabiduría japonesa antigua». Todo ha cambiado. Hoy, en alguna superhipermoderna clínica de Tokio, si el maestro zen pide sake, le dan quince inyecciones y le calcinan con láser el recóndito lugar de su cuerpo donde el mal pueda latir. Y seguramente lo salven, y el maestro zen volverá, entonces, a la vida pero quizá ya no a su sake.

Tsujimura dice que no es que los japoneses no tengan voluntad sino que en el fondo de la voluntad reina la naturaleza. «Por eso "naturaleza" en japonés era sinónimo de "verdad"». Todo cambió. «A partir de la europeización del Japón, iniciada hace aproximadamente unos cien años, hemos introducido con todas nuestras fuerzas la cultura y la civilización europeas en casi todas las esferas de nuestra vida. La europeización ha sido para nosotros una necesidad histórica a fin de conservar nuestra independencia en el mundo actual determinado por la voluntad. Pero, al mismo tiempo, en ello estriba el peligro de perder nuestra esencia peculiar. *La europeización del Japón ha tenido lugar sin una conexión intrínseca con nuestra tradición espiritual.* Desde entonces hemos tenido que sufrir en lo más profundo de nuestro ser una grave divergen cia entre nuestro modo de ser y de pensar conforme a la naturaleza y la manera occidental de vivir y de pensar determinada por la voluntad, que nos hemos visto obligados a aceptar». (Es necesario remarcar este giro: «nos hemos visto obligados». ¿Por quién? ¿Quién obligó a Japón a no ser ya Japón? Sin duda el colonialismo ha hecho mucho por esto y también los japoneses, inmensa mayoría, que no eran como Tsujimura). «Nosotros (confiesa dramáticamente Tsujimura), "japoneses europeizados", debemos conducir más o menos una doble vida». Algo muy occidental, que un judío de Viena, el por completo occidental Freud, llamó esquizofrenia.

El tema es la identidad nacional. En el mundo globalizado y occidentoxicado de hoy es prioritario. Los planteos de Tsujimura (hechos, además, ante Heidegger, que pasa por ser el último

filósofo universal, según Badiou y muchos más) son trágicos y transparentes. Luego, para satisfacción del Maestro, el pensador zen arremete contra Descartes quien, según dice toda la academia occidental, arrojó a este mundo a los terrenos del domino de la razón, de su instrumentalidad y de su voluntad de dominio. Si interpretamos al sujeto de Descartes como el surgimiento del sujeto capitalista, ¿cómo no estar de acuerdo? El Ego cartesiano unido a la voluntad de poder nietzscheana da «Irak». Da Imperio Global estadounidense. Da devastación de la naturaleza. Da desdén por el Protocolo de Kioto. Da armamentismo y «devastación de la tierra». ¿Qué se le opone a esto? Tsujimura dice: «Aquí tenemos que limitarnos a mencionar solo un aspecto de la notable relación entre el pensamiento de Heidegger y nuestro budismo zen». La relación («notable») se da en tor-no a la temática del «árbol en flor». Sigue Tsujimura: «Allí está el árbol en flor. Así habla Heidegger de algo tan simple como esto: "Estamos an te un árbol en flor y el árbol está delante de nosotros"». ¿Qué haría el homo tecnocapitalista de la voluntad?: talaría el árbol y construiría pa los de «abollar ideologías» para las laboriosas luchas represivas de los cuerpos policiales. En suma, armas para el Leviatán. ¿Qué haría el hombre de la naturaleza? Dice el maestro zen: «Frente a la simple cosa de que el árbol está en flor» nosotros (dice) tenemos que estar presentes ante él, ahí, donde está el árbol (lejos del campo de la ciencia y de la técnica), en el «suelo donde vivimos y morimos». Sigue Tsujimura y Heidegger, sin duda cuasi extasiado, escucha: «El budismo zen caracteriza esta situación de la siguiente forma: "El asno mira en el pozo y el pozo en el asno. El pájaro mira la flor y la flor mira el pájaro"». Y ahora vuelve a Heidegger, al Maestro de Friburgo y su meditación sobre el árbol en flor: «Al final del ejemplo del árbol en flor, Heidegger amonesta y reclama: "Finalmente se trata, antes que nada, de no dejar caer el árbol en flor, si no de dejarlo donde está"». Difícil que esta frase frene a la colosal industria de la madera. Todo es muy complejo. Heidegger no siempre

tuvo tal exquisita sensibilidad por los árboles en flor. De hecho, en 1933 (y por mucho más tiempo aún) consideraba que el Führer encarnaría la función planetaria, *auténtica*, de la técnica. Jamás abandonó esta creencia. Fero quien pierde un *Führer* bien puede abrir sus oídos a un humilde maestro zen que traduce sus meditaciones del crepúsculo. Y, por fin, Tsujimura, retomando la amonestación de Heidegger («no dejar caer el árbol en flor sino dejarlo donde está»), concluye: «En otro contexto, pero en el fondo en el mismo sentido, también en el zen somos amonestados por la verdad del ciprés en el jardín: "No taléis, no quebréis aquel árbol exuberante; a su sombra fresca descansan los hombres"»[1177].

La glocalización

Tal vez haya algo de «poesía» en todo esto. Tal vez alguien añore estos paraísos perdidos. De todos modos, el país del cálido maestro zen Tsujimura arrasó y arrasará con todos los árboles en flor o con todo lo que un árbol en flor pueda metaforizar. Abrazar la concepción técnica, la cientificidad y la voluntad de poderío del capitalismo occidental le ha entregado un éxito que preocupa al mismísimo Occidente. También el país de Buda está trocando a Buda por Friedman, Hayek, Popper y quien quiera sumarse al capitalismo amarillo. Oriente hace lo que Occidente hace pero lo hace todavía mejor. El costo es mínimo: solo se trata de dejar de ser lo que se ha sido y ser despiadados taladores de árboles en flor. En suma, occidentales[1178].

Pese a cierta ironía que atraviesa el texto confieso que el camino que traza Tsujimura es el «otro» camino, pero está condenado. Sergio Kiernan (que admira a las grandes potencias colo-

niales, no en sus excesos, sino en su talante conquistador, en todo lo que llevaron a esos territorios que tomaron bajo su dura mano) cuenta así una historia típica del colonialismo: Había tres barcos norteamericanos frente a un puerto japonés, era el siglo XIX, mediados del siglo XIX, y los norteamericanos exigen a los japoneses que se rindan, que entreguen la plaza y abran espacio a la entrada de la Civilización Occidental. Tímidamente, se les allega un pequeño, delgado junco y tres japoneses suben a bordo y entregan una esquela al capitán. La esquela dice: «El ciruelo florece cuando la primavera es dulce». «Entonces», remata Kiernan, «los yankis los reventaron a cañonazos, tomaron la plaza y en tres meses los japoneses del villorrio tenían casas de material, agua corriente y medicinas occidentales para sus enfermos».

El capitalismo no tiene buenos modales. De todos modos, esta es una típica versión de las bondades «civilizatorias» del colonialismo. Falta decir que los norteamericanos se quedan con las materias primas de ese territorio que, primero, reventaron a cañonazos, que se llevan mano de obra barata y que meten en el villorrio la cultura «occidental» que barre con las tradiciones japonesas, con todo rastro de identidad culturas y hunde ahí las raíces de la razón instrumental, esa vieja conocida nuestra.

Se sabe, lo sabemos: el capitalismo no tiene buenos modales. Pero es-to no le preocupa. Tiene certezas absolutas. Ahí, donde entra, entra el Progreso. Lo que se ha visto, alo largo de la historia, no es solo que el Progreso de Occidente lleva consigo los horrores de la razón instrumental, sino que no hay «carriles de desarrollo». Que no hay «tren de la historia» del capitalismo. Que los países de la periferia conquistados por el colonialismo o el imperialismo se condenaron a seguir detrás de estos en tanto naciones eternamente postergadas, «en vías de desarrollo». Que el mundo que establece el Imperio es un mundo de inagotables desigualdades. El Imperio y sus adeptos en la colonia, en la periferia, argumentarán que ese atraso es, en primer lugar, lógico,

ya que ha sido el Imperio el que arrancó del atraso a los territorios coloniales, y, en segundo lugar, es mejor que cualquier desarrollo «propio» o «autóctono» que esos territorios podrían haber tenido «vegetando por toda la eternidad fuera de la Historia». De la Historia de Occidente: la del Progreso, la de la Civilización. La Única. A esta altura de los tiempos —y luego de largas décadas de luchas por la descolonización— se ve como nunca antes que la *razón instrumental* no es capaz de organizar el planeta. Que las hambrunas, las enfermedades incontrolables, sin cura posible a causa de los *royalties* de los grandes laboratorios, que las catástrofes climáticas (que todos sabemos a qué se deben) y la extrema, extremísima pobreza, entregan a la humanidad a un mundo desigual y fatídico en que las mismas metrópolis que, antes, llevaban la Civilización a las colonias, a los territorios de la Barbarie, hoy tienen que protegerse de ella, porque la Barbarie las invade, porque los territorios que habrían de ser, según la *ratio* colonialista, según el relato de la historia de la colonización occidental, prósperos por unirse al «tren del progreso», que, en nombre de ese progreso los colonizaba, no tienen hoy ni tren ni progreso, sino solo desesperación y una codicia rabiosa, terrorífica y terrorista: arrojarse sobre los espacios de la prosperidad e instalarse en ellos, como sea, y si no destruirlos, aniquilar las ciudades y matar a sus ciudadanos con todo tipo de atentados que la vieja civilización de la infructuosa razón instrumental ya no sabe cómo detener, salvo al precio de un holocausto nuclear.

Admito que este es un panorama desolador. Pero no lo es menos la sencilla y cotidiana lectura de los diarios. Además, y pensemos seriamente esta cuestión, la mayoría de los filósofos que hemos estudiado avisaba, detrás o en el primer plano de sus planteos, que el horror podía estar, alguna vez, a las puertas de la historia. Kant podría haber dicho: «Si los ideales de la Ilustración no se realizan». Hegel: «Si el Espíritu no logra su autodesarrollo y autoconciencia racionales». Marx: «Si el proletariado es

derrotado y no toma la historia entre sus manos». Freud: «Si la pulsión de muerte vence definitivamente a Eros». Heidegger: «Si se olvida por completo al Ser, si ningún dios viene a salvarnos, si continúa la devastación de la tierra». Adorno y Horkheimer: «Si las formas de barbarie se continúan sucediendo y el recuerdo y la memoria del Horror no las detiene». Benjamin: «Si el Ángel de la historia sigue siendo testigo de una historia de ruinas, si la historia continúa inmersa en la catástrofe, ni los muertos estarán a salvo». Sartre: «Si el hombre se sigue haciendo a sí mismo fabricando esclavos y monstruos». Foucault: «Si toda rebelión es inútil, si no hay contraconductas, resistencias contra el poder». Si todo esto ocurre, como, en efecto, ocurrió, el horror estará, como está, a las puertas de la historia. La «globalización capitalista» (que era la nueva panacea o el nuevo lenitivo que la elite estratégica de Occidente había encontrado para su historia de horrores) no hace sino fortalecer las identidades culturales y étnicas ahí donde penetra. Y no son las que celebra el amable Multiculturalismo académico. Son *resistencias irreductibles*. Se trata de eso que podríamos llamar *glocalización*[1179]. Habría un conflicto, un *riesgo latente, constante*, «una antítesis axial entre *Jihad-world* y *Mc World* (…) en la que el primer término figura como cifra de lo *local*, con sus tendencias a la "tribalización" y la "balcanización", mientras que el segundo representa, en cambio, el logo de lo *global* con sus *trends* (tendencias) de homologación teconológico-publicitarias»[1180]. Estos temas son recientes y están en discusión. Pero creo que el concepto de *glocalización* solo tiene sentido sustancial, solo tiene el peso que le vemos encarnar en la historia actual, si le otorgamos el poder de expresar el fracaso de la *globalización*. El Imperio ya no agarra tan inocentes a las culturas que busca penetrar, incorporar o disolver. El concepto de Edward Said, *orientalismo*, es su mejor concepto, el más rico, y, a la vez, de una exquisitez extrema. *Pasaje a la India*, ah, esos sueños occidentales sobre ese Oriente que se abría y se entregaba con mansedumbre a la visión del

Otro, del occidental. *Orientalismo* es, así, un concepto de Occidente. Para los orientales no existe el *orientalismo*. Lo mismo ocurre con el «Oriente» del Occidente de hoy, que lo considera solo como una parte singular de un *universal* que se realiza en esas singularidades: Occidente es el Todo y el resto es la Parte del Todo. Esta Parte, al no ser aceptada en su singularidad, al ser racial y social y políticamente considerada y valorada como eso que Occidente quiere que sea: su Otro, y que se le someta, no lo hace, no se le somete, sino que está dispuesta a pelear hasta el fin contra ese Occidente que es un Falso Todo, puesto que solo puede universalizarse negando la singularidad. Todo esto lleva a un enfrentamiento irresoluble y cercano a un Apocalipsis parcial o total (¿existen, además, *apocalipsis parciales*?) que la diplomacia y la ONU, burladas y humilladas por la Administración Bush o, sin más, por los Estados Unidos en sus guerras recientes, se muestran débiles, patética o francamente parciales en favor del Occidente «civilizatorio». *Glocalización* significa que hay una *diferencia en-sí*. Y que esa *diferencia*, ante todo, levanta sus diferencias *identitarias*: las culturales y las étnicas. Se podrá decir, como se ha dicho, que, ahora, estamos ante una lucha de civilizaciones, ante una lucha de culturas, ante una lucha de concepciones del mundo, ante una lucha religiosa, ante una lucha de terrorismos (el terrorismo y el Imperio del contraterrorismo). Pero también se podrá decir que el conflicto *Jihad-world/Mc World* es la expresión de la lucha de clases en el siglo XXI. O, sin duda, una de ellas. Y la más vehemente.

Europa no tiene ya nada que hacer con su sujeto. De hecho no lo *encarna* más, o no centralmente, sin duda. Es socia menor de quien encarna hoy los poderes formidables de la centralidad cartesiana. Pero esos poderes están increíblemente fortalecidos. Y ya lo veremos cuando, pese a todo lo que hemos dicho al analizar los lúcidos escritos de Baudrillard, desarrollemos nuestra teoría del Sujeto Bélico Comunicacional. Del nuevo Sujeto Absoluto. Descartes-Hegel y Nietzsche se encarnan hoy en el águi-

la norteamericana *(que es el «ave de rapiña» de la «genealogía de la moral»)* que le ha declarado la guerra al mundo entero y está dispuesta a conquistarlo *para defenderse de él.*

Clase 53

Más allá de *Mein Kampf* está Auschwitz

Fue —no cabe duda— el sujeto del capitalismo el que triunfó con Descartes. Pero ese sujeto, el sujeto europeo, no anda lagrimeando porque, por conquistar el mundo del ente, se perdió para el Ser. Cuando Foucault dice que el hombre no existía antes de la época clásica tiene, sencillamente, razón. ¿Quién no lo sabe? *El «hombre» es un invento del capitalismo*. El capitalismo se inventa a sí mismo y en ese mismo, exacto momento inventa al «hombre» e inventa al «sujeto», la razón de ese hombre. Le falta la «voluntad de poderío». Que se la entregará Nietzsche. Ahí se cierra la trinidad de ese poder que será invencible: *hombre, subjetividad y voluntad de poder*. ¿Que la «voluntad de poder en tanto voluntad de la voluntad» es una lectura heideggeriana de Nietzsche? Y bien, qué. Es la lectura nacionalsocialista. Y el nacionalsocialismo es el rostro más agresivo, más devastador del capitalismo. Aunque no demasiado. Tal vez sea uno entre otros. (Algo que debiéramos discutir). Vean hoy a la voluntad de poder encarnada en el Imperio Global. ¿Alguna vez alguien planteó un proyecto de mayor poder en la Historia, alguna voluntad fue más poderosa, ambiciosa, expansiva, dispuesta a todo, incluso al cataclismo nuclear? Ese sujeto es heredero del hombre europeo que conquistó, saqueó y devastó la periferia. Dijo «descubrirla». Y con razón: la descubrió para «Europa». A partir de entonces se dedicó a saquearla y a llevar sus riquezas al Centro, para establecer ahí los imperios del capitalismo, expansivos, conquistadores. Si Bartolomé De las Casas, que pasa por ser el hombre de Dios que abogaba por los indios buscando impedir su masacre,

buscaba la solución en reemplazarlos por los negros de África, vemos que el colonialismo no tenía almas bellas. No vamos a insistir con los textos de Marx: ya están explicitados. La razón capitalista europea se coronó con el Iluminismo, filosofía de la Revolución Francesa. Esa Revolución consolida también a la burguesía. A partir de ella, Hegel la consagra y la glorifica con su sistema desmedido, universal. Marx la cuestiona. Pero Marx no cuestiona la razón. Cuestiona la razón capitalista. Los obreros de Marx expropiarán a los capitalistas sus fuerzas productivas y su razón productiva, instrumental. No hay en Marx ninguna señal de reemplazar la razón burguesa por otra. No señala «otro» camino, como, por ejemplo, señala Heidegger. Marx no se va a tomar el trabajo de distinguir entre la «razón» y el «pensar».

Marx, el hombre construye la casa del hombre

Marx le arrebata la «razón» a la burguesía como planea arrebatarle las fuerzas productivas y el Estado. A lo sumo, le señalará a la racionalidad burguesa que ha instaurado un sistema que escamotea, en su beneficio, la realidad. Que la mercancía funciona como un ente «a los ojos» que, al ser esto, al ser «a los ojos», enceguece el mundo real de la producción. Pero Marx quiere la razón de Descartes para los proletarios. Y la dialéctica la sueña en manos de esos mismos proletarios, tomándola como fruto maduro de la universalización del poder burgués que modernizará el mundo incivilizado, precapitalista, y hará surgir a esa «burguesía conquistadora» del *Manifiesto* que abrirá las puertas al proletariado revolucionario, su enterrador. Lean el Prólogo del primer tomo de *El capital*. No queda duda alguna. Marx es un

entusiasta de la revolución burguesa, que todo lo disuelve, que arranca a los pueblos del «idiotismo rural» e implanta las «modernas relaciones de producción capitalistas». ¿Pensador de la sospecha? No, Marx no quiere desprenderse de la razón burguesa: *quiere ponerla en manos del proletariado*. No la agrede, no la cuestiona, la quiere para sí. Solo se trata de un traslado de la razón: de la burguesía al proletariado. Se requiere, para tan desmedida tarea, una revolución, una revolución de la *totalidad*, dado que es el sistema capitalista de producción el que debe cambiar por completo. En ese *cambio*, la razón *cambia* de sujeto hegemónico. Pero, en Marx, la razón es una: la razón humana, la razón del hombre. La que hizo las maravillas de la burguesía, la que la llevó a su misión destructora y civilizadora y la que posibilitará al proletariado, cuando se adueñe de ella, urdir una sociedad más justa, una sociedad para todos, sin explotadores, sin explotados, la sociedad genérica. Pero la razón que Marx quiere trasladar de la burguesía al proletariado, por medio de una revolución expropiadora, es la *razón instrumental* de la burguesía. Marx le diría a Benjamin que es un flojo, que se aterroriza en vano, que esos horrores que él ve en la historia son los horrores de la burguesía, que la burguesía hizo una historia de horrores porque tenía que destrozar el poder feudal, el poder monárquico, el poder de Dios sobre la tierra. Que, entre esos horrores, están los castigos a los débiles, a los campesinos, a los proletarios y hasta a los intelectuales. Pero que esa razón burguesa, puesta en manos de los proletarios, será otra. No es la razón la que debe cambiar: es la clase que la detenta. ¿Que la burguesía arrasó con la naturaleza? ¡Por supuesto! La producción necesita materias primas. La naturaleza está para que la trabaje el hombre, y, trabajándola, construya ciudades, los templos de la civilización. También los proletarios arrasarán con la naturaleza, talarán los bosques, secarán o contaminarán los ríos, extraerán carbón de las minas, petróleo de los territorios fértiles en que reposa a la espera del saqueo de la técnica civilizatoria, cavarán todo lo profun-

do que sea posible en cualquier lugar de la tierra en que pueda encontrarse cualquier mineral valioso para el hombre, que está en este mundo para eso, para trabajar la naturaleza y vivir de ella. Se crearán industrias que darán trabajo y, por supuesto, contaminarán los ríos y las ciudades, ¿o no han sido siempre sus daños colaterales el costo del progreso? Se construirán edificios con la madera talada. El hombre hará la casa del hombre. Porque, para Marx, el hombre habita en la morada del hombre, y esa morada la hace él mismo con su trabajo. Aquí es donde vemos que Marx quiere poner la razón al servicio del hombre. Aquí le restaría su condición instrumental. Pero Marx no fue profeta en estas cuestiones. No era un pensador pre-ecológico como el campesino Heidegger. Marx no tenía nada que ver con el campesinado. Tardíamente empezó a darle importancia. El hombre del mundo rural, ese hombre simple y sabio que fumaba su pipa con Heidegger habría despertado el desdén y la burla de Marx (desde el punto de vista de la historia, desde luego). ¿Con este buen hombre qué revolución podríamos hacer? Necesitamos obreros, hombres ligados al aparato productivo. Habría fumado una pipa con ese campesino, por qué no. Y luego le habría dado la mano y habría ido en busca del humo oscuro, del hollín, de la mugre, de la suciedad laboriosa, productiva de las ciudades, en las que latía el progreso, en las que latía la revolución. Marx fue un hombre de las Luces. Un admirador consecuente, total de la Revolución Francesa. Se habría burlado de Adorno y Horkheimer que rastreaban el mundo mítico previo al estallido de 1789. ¿Ustedes dicen ser marxistas? Sin Revolución Francesa no tendríamos burguesía en el poder de Francia. Sin esa burguesía no tendríamos proletarios. Imaginemos, ¿qué más les diría? ¿Qué los horroriza tanto? ¿La crueldad de la burguesía? ¿Que Alemania se haya vuelto irracionalmente asesina? ¿De qué tienen miedo? ¿O no se dan cuenta? Hitler es un pequeño hombre, un pequeño burgués aterrado por la revolución socialista. Son los últimos zarpazos del capitalismo de Estado, del tosco,

brutal imperialismo alemán. ¿Han cambiado el eje de sus análisis, señor Adorno, señor Horkheimer? Se equivocan: el eje del análisis marxista es siempre la lucha de clases. Esta guerra imperialista es una lucha entre naciones porque *antes* es una lucha entre clases. ¿A qué buen marxista le ha importado alguna vez lagrimear porque el hombre domina la naturaleza? Pero ¡si la naturaleza, esa «exterioridad del Espíritu» según Hegel, está ahí para que la explote el hombre! Si la Historia es *eso*, señores. La historia surge de *dos* explotaciones: la del hombre por el hombre y la de la naturaleza por el hombre. Y su esencia, su *ser*, es la praxis de los explotados por librarse de sus cadenas. Nosotros eliminaremos la primera. No habrá jamás un hombre que explote a otro. Pero seguiremos buscando en la naturaleza calor para nuestros proletarios, casas, comida, zapatos, herramientas de trabajo, carbón para el invierno, petróleo para nuestras máquinas, y todo lo que haga falta. La naturaleza nunca se agota, señores, es infinita. Y la laboriosidad del hombre para trabajarla, para extraerle lo que necesita para vivir, también lo es. (Y que alguien diga que no es Marx el que así hablaría).

¿A quién le importa el ser?

¿En qué diablos hiere Marx al sujeto cartesiano? ¿En qué lo entremete en la lucha de clases? Pero eso no es «herir a Narciso». La praxis se da sus propias luces. Y esas luces son las de la razón encarnada en la praxis. Marx puede agredir al idealismo. Puede decir que pone de cabeza a Hegel. Pero esto es una tontería, un sofisma, un razonamiento torpe, indigno del genio del gran cabezón. Si Karl pone de cabeza a Hegel solo invierte la *ratio* hegeliana, *pero no la abandona*. La materializa. ¿Desde cuán-

do dar vuelta algo es negarlo o superarlo o, menos aún, salir de él? Poner «cabeza abajo» la razón occidental no es *abandonarla*. Es solamente eso: ponerla cabeza abajo. Seamos claros: cabeza abajo o cabeza arriba la razón occidental piensa del mismo modo, sea que piense las ideas hegelianas, sea que piense las materialidades de Marx. Y así resultó. La dialéctica en Marx funciona como en Hegel. Los marxistas dogmáticos, todos pésimos dialécticos, creyeron que dar vuelta a Hegel era llevar la dialéctica, no a la materialidad de la praxis, sino a la naturaleza. Y postularon un marxismo naturalista, que provocó las burlas de Sartre, con razón. Es más: Sartre era *demasiado* pensador como para tener que ocuparse de esos mamotretos de Engels, Lenin y los jerarcas del Dogma Staliniano del Saber. Marx jamás habló de una dialéctica de la naturaleza. Siempre habló de una dialéctica histórica. Les doy tres fórmulas sustanciales: 1) Los hombres hacen la historia; 2) La hacen en condiciones no elegidas por ellos; 3) De esta forma, «Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los *poseedores de mercancías*». Los poseedores de mercancías son hombres. Son capitalistas poseedores de mercancías. Si el mundo se torna un mundo «encantado» por el fetiche de la mercancía, este proceso no se realiza solo, como un movimiento mecánico y ciego de la estructura. Son los hombres los que llevan las mercancías al mercado. Y también, por si fuera poco, son los hombres quienes las intercambian. Dado que, como dice muy simplemente Marx, «las mercancías no pueden ir solas al mercado *ni intercambiarse por sí solas*». Frase que tiene tanta contundencia teórica como la que dice: «Las estructuras no salen a la calle». Son los sujetos los que salen a la calle y ahí, *en* la calle, «como hombre entre los hombres, como cosa entre las cosas», *se meten en la estructura a la que contribuyen, con los otros sujetos, a tramar, a urdir.* (¿Que esta estructura los sobredetermina? ¿Y quién va a negar algo *tan* evidente?) Y esto vale para todas las clases, para todos los hom-

bres, porque los burgueses también salen a la calle, o hacen salir a sus sicarios. Digámoslo: entre «Las mercancías no van por sí solas al mercado» y «Las estructuras no salen a la calle» tenemos *todo* para hacer una teoría del *ser como praxis*. ¿Que este es el hombre entregado al dominio del ente? ¡Desde luego! Al hombre capitalista, cuya razón devastadora es la de Occidente, le importa un comino, por decirlo educadamente (ustedes conocen la expresión pagana y vulgar que expresaría con más fuerza lo que quiero decir), el zarandeado «olvido del Ser». ¿A quién le importa el Ser? Occidente se hizo sin pensar ni remotamente en el Ser. Las grandes potencias se hicieron porque no perdieron el tiempo en ese aquelarre de la «iluminación» de los entes a la luz del Ser. ¿Ustedes creen que Disraeli, Gladstone, que Churchill, que Stalin, que Patton, o Eisenhower u Oppenheimer, o Kissinger pensaron alguna vez en el Ser? Esas eran paparruchas alemanas de un nazi con fervores de poeta que quería iniciar «otro camino», «otro pensar», un «claro» desde el cual el *Dasein*, poseído por el *pathos* de la escucha, se dejara iluminar por el Ser y, en el *ereignis*, propiarse uno del otro, conservando el Ser la primacía porque era él quien tornaba posible la iluminación, por lo cual el *Dasein* no era el poseedor de esa iluminación sino que era poseído por ella.

McNamara decía «Suerte que ganamos la guerra de Vietnam; si no, yo sería juzgado como criminal de guerra». Estos hombres gobiernan la tierra. ¿Que la llevan a la destrucción? ¿Qué duda cabe? Siempre fue destructiva la racionalidad cartesiana, el hombre capitalista, la *ratio* occidental. ¿Alguien cree que Hitler, que despertó la entusiasta adhesión del poeta del «claro», del «*pathos* de la escucha» y el *ereignis*, se manejó con otra razón que la instrumental, que la capitalista? ¿Que Stalin lo hizo? ¿Qué razón instrumental desencadenó Hiroshima? ¿Por qué no se piensa sobre ese Holocausto? ¿Nadie encontró el diario de alguna niña japonesa, de la edad de Ana Frank, que conmoviera al mundo con su visión del horror, de la laceración de lo radiacti-

vo? ¿No fue fríamente planeado el crimen de Hiroshima? ¿Y, después de verlo, no se lo repitió en Nagasaki? ¿Por qué tan pocos recuerdan el genocidio armenio? Se sabe que Hitler proponía la *solución final* diciendo a su Estado Mayor: «No se preocupen. Nadie recuerda el genocidio armenio». ¿No fue planeada la tortura en Argelia? ¿Con qué razón mataron los militares argentinos, adiestrados por los paracaidistas franceses, los treinta mil ausentes, desaparecidos de la Argentina?

¿Dónde está la oposición a la razón instrumental? Desde Descartes hasta aquí, *la que se ha desplegado implacable ha sido la racionalidad del capitalismo*. Ese sistema es invencible porque hunde sus raíces en lo peor del hombre.

Más allá de *Mein Kampf* está Auschwitz

Foucault, en un aspecto, no se equivoca en querer «matar» al hombre si nos ponemos de acuerdo en que ese «hombre» es el hombre capitalista. *El hombre del poder*. De esta forma, sería coherente que un filósofo que dedica su vida a reflexionar sobre el poder (y en su contra) quiera matar al *hombre* que lo ha encarnado desde la época clásica en adelante. Sartre *no* lo quiere matar porque con *su* hombre, con el hombre de la praxis, quiere luchar contra el «hombre» que mata Foucault. La historia se trama entre hombres, porque son los hombres los que la hacen. *No hay un solo hombre*. Está el hombre del *poder* y está el hombre que se rebela contra el *poder*. Los dos son hombres. Por lo tanto: *no hay una sola razón*. A la *razón instrumental* se le ha opuesto siempre la subjetividad rebelde de los que luchan contra ella. Si no le quieren llamar «razón», no lo hagan. Pero es la subjetividad fundante del hombre que se rebela. Del hombre que le dice

«no» a la racionalidad instrumental y busca otro camino, a través de otra praxis, para el hombre sobre este mundo.

El poder no se ejerce solo. No lo ejercen las fuerzas ciegas de la trama histórica. Bush, Condoleza Rice, Rumsfeld, son hombres. Están en la trama histórica. A veces sumergidos en ella. Y a veces la superan. Totalizan, no en el vacío, pero la exceden. Los que se oponen al poder lo hacen desde otro poder. ¿Quién es Amahdinejad? ¿Qué sabemos de él? ¿Qué se puede esperar de Chávez? ¿De Evo Morales? ¿De las masas de cada país? ¿Permanecerán inmóviles, sometidas a la realidad virtual baudrillardiana, a la irrealidad, a la virtualidad? Miren la cara de Chávez: es él, él es esa piel cobriza, esa oratoria perfecta de dicción perfecta que seduce a los suyos. Es él hasta en el último de los detalles de su ser individual y hasta ese último detalle juega su papel en la historia. Él mismo es una fuerza histórica, una llamarada, un choque de espadas. Él es parte fundamental del *pensamiento estratégico con sujeto*. Alguna vez (en *Cuestiones de método*) Sartre escribió: «La nariz de Cleopatra no explica la historia, pero no debería haber una explicación de la historia que no la incluyera».

Que los académicos norteamericanos sigan jugando a la deconstrucción. Su país, entre tanto, bombardea poblaciones civiles, con niños, y tortura en Guantánamo y en Irak. ¿Puede la deconstrucción explicar eso y entregar una praxis que se le oponga? ¿No? Entonces están jugando. Los juegos de la deconstrucción pueden ser infinitos. Pueden creer que eso es la creación inacabable de los textos de los grandes escritores. Pueden creer lo que quieran. Están en universidades opulentas de países opulentos. Ninguna voz se hace oír desde esos claustros sobre las iniquidades del Imperio en los territorios de la devastación. O, al menos, hasta aquí no llegan. Lo que no pueden hacer es legislarnos. Tener la pretensión de decir cómo tenemos que pensar y, sobre todo (porque, muy especialmente, esto es lo que pretender hacer), no tienen el derecho a decirnos que estamos equivoca-

dos, que pensamos mal, que, ante todo, no los entendemos y, luego, caemos en sofismas, en afirmaciones que van más allá de lo que estamos autorizados a decir con el lenguaje que utilizamos. Que será siempre insuficiente y raramente eficaz, lo sabemos. Pero, del modo que sea, con todas nuestras limitaciones lingüísticas, vamos a tratar de pensar el siempre pesaroso destino de los hombres sobre este mundo. Que es algo que —por increíble que les parezca a estos ejemplares— se puede hacer. Porque no es cierto que «*il n'y a hors de texte*». Más allá de *Mein Kampf* está *Auschwitz*. Al menos nosotros somos tan toscos, tan poco académicos, tan lineales para entender a Derrida, tan simplistas en nuestras opciones teóricas, como para creer lo así.

La frase de Protágoras

Hay que pensarlo todo de nuevo. Pero hay que pensar, antes, algo decisivo. *¿Qué aceptó la* intelligentsia *francesa al aceptar, en bloque, la crítica de Heidegger al mundo moderno?* No ignoraba —quiero decir: *sabía perfectamente*— que esa crítica estaba contaminada por la militancia nacionalsocialista del *Herr Rektor* de Friburgo. ¿No le importó? ¿No pensó que algo de ese firme compromiso con el nazismo podía subyacer a esa crítica de la modernidad, a la crítica al humanismo, a la liquidación de la subjetividad, de la antropología, del hombre?

¿Hasta dónde pueden caminar juntas la crítica marxista de las filosofías idealistas y la deconstrucción heideggeriana, pese a todo cuanto las separa? Ya he marcado las diferencias fundamentales, que lo son demasiado. Marx critica a Kant o a Hegel por dar primacía al mundo de las ideas por sobre el de la materialidad. Pero es el Marx menos valioso el que entra en estos plan-

teos. Y además lo hace para darle potencia a lo que él quiere decir: que el mundo de la materialidad tiene que tener en la filosofía la relevancia que merece. Marx, posiblemente lo hayamos dicho, viene a expresar a la clase que trabaja la materialidad. Raro sería que no le diera relevancia a ese contenido, que será, para él, el de lo concreto. Pero Marx no viene a negar al hombre. Este es un invento del estructuralismo althusseriano. Marx es un humanista por una sencilla razón, sencilla y poderosa: la Tesis 11, señores. Alguien que viene a decir a los filósofos que, está bien, que piensen el mundo, pero que llegó la hora de transformarlo, tiene que buscar un *sujeto de la transformación*. La materia no se transforma sola. Las relaciones de producción son una materialidad. Las fuerzas productivas también. Dentro de esa trama material hay un sujeto que padece una relación de desigualdad, de opresión. Ese sujeto tiene que liberarse porque «el hombre es el ser supremo para el hombre». Frase que en Marx remite a Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas». Frase que Heidegger, en su *Nietzsche*, diferencia de la de Descartes porque Protágoras, dice, no pone al hombre en esa posición de privilegio en tanto sujeto, en tanto subjetividad. Ya lo sabemos: como *sub-jectum*. Lo ponga como lo ponga, lo que dice Protágoras debe haber agradado siempre a Marx. ¿Por qué? Porque Marx aparece en la filosofía para liberar al hombre de sus cadenas. Marx es un humanista. Busca redimir *a todos* los hombres. A través de la revolución proletaria, a través de la dictadura del proletariado y a través de la extinción del Estado, todos los hombres habrán de encontrar un mundo sin explotadores ni explotados. Pero hay otro aspecto del humanismo de Marx: el hombre tiene que transformar la historia, tiene que actuar, tiene que desarrollar una praxis. La revolución la tiene que hacer el moderno proletariado industrial. Ese proletariado, que tiene esa misión sin duda redentora, ya que la va a realizar para todos los hombres, está formado por hombres, por obreros, por expoliados, por los que no tienen nada que perder salvo sus cadenas. ¿Alguien cree que

Marx le va a negar a ese proletariado su subjetividad, su conciencia? Si Lukács, en el que todos sabemos es su mejor libro, haya o no renegado de él, fundará en la *conciencia de clase* las posibilidades de la praxis revolucionaria, ¿de dónde creen que sacó esa idea, de qué maestro, para él, indiscutido, insoslayable?

Marx, una metafísica de la historia

Habría sido inconcebible que los deconstructores heideggerianos no incluyeran al marxismo en el pensamiento de la técnica. En el humanismo, en la antropología, en la subjetividad. Bien, claro que sí. Marx les reprocha a los pensadores idealistas su condición de burgueses, de filósofos que han buscado interpretar el mundo y no transformarlo y, *por consiguiente*, filósofos que han rehuido la materialidad para entregarse a los sistemas idealistas. Como sea que fuere, Hegel fue el incontestable, inequívoco maestro de Marx, y también lo influyeron Kant y Feuerbach, a quienes dedicó largo tiempo de lecturas. No hay en Marx rechazo del humanismo. La historia, que es una calamidad en la que se despliega el inicuo, despótico poder burgués, es una creación del hombre. Hay historia porque hay hombres, porque los hombres colisionan entre sí, porque unos explotan a otros y los explotados, tarde o temprano, en el corazón profundo de su subjetividad entramada con sus condiciones materiales, harán algo para modificar esa situación, posiblemente, muy posiblemente rebelarse contra ella, algo que harán desde sí mismos, unidos a sus compañeros de trabajo y expoliación, y en ese disturbio, en esa asonada, en esa rebelión que parecía imposible, ya que creyeron y les hicieron creer que el mundo era eso, que otros mandaran y ellos obedecieran, se ganarán a sí mismos como seres

humanos, ellos y los otros como ellos, sus compañeros. Y esto lo harán en medio de la materialidad de la historia. Lo harán haciendo una historia que, hasta ese momento, los hacía a ellos. Lamentablemente soy (ya) de los que creen que toda rebelión lleva en sí el germen de su contra-cara, el estigma de su desengaño, de su frustración. Admito que los años han contribuido a esta visión pesimista. Confieso que no soy pesimista. Si lo fuera, no pasaría horas escribiendo sobre la pantalla clara, demandante, de la computadora. Pero uno puede depositar el optimismo en la escritura y la desesperanza en la historia. Como sea, juro que no hay, para mí y para muchos, espectáculo más digno, más noble que el del hombre que se rebela contra la injusticia. A nadie debe preocupar el día de mañana. Hoy, si hemos triunfado, es una jornada de ilimitado goce. Nadie nos quita esto. Que las deslealtades, las canalladas a las rebeliones que en la historia han sido no le quiten a los hombres la frescura, la insolencia, la desvergüenza de las nuevas. Algunos heideggerianos acusan al marxismo de encarnar un proyecto metafísico de un sujeto que se pretende «dueño y señor de la naturaleza» y que no oculta la pretensión de creerse «transparente para sí mismo y de considerar transparente la realidad»[1181]. Ayudados por el estructuralismo antihumanista de Althusser, quien confesó que su antihumanismo provenía de su lectura de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, es que se puede incurrir en estos errores. Althusser y los suyos vieron cómo se desarrollaban los hechos en la Francia de los sesenta, desplazamiento de Marx, aniquilamiento del sartrismo, fundamentalismo nietzscheoheideggeriano, lingüística, semiología, antropología estructural, saussurismo, y buscaron salvar a Marx metiéndolo en la estructura, negándole la subjetividad, el humanismo, los *Manuscritos del 44 (imperdonable maniobra)* y transformándolo en un objeto teórico protagonista de una cientificidad en la cual la lucha de clases se evaporaba porque, sencillamente, *no había quién la encarnara.* En cuanto al sujeto marxista: caramba, ese no es un sujeto como cualquier otro.

Es un sujeto de la praxis. ¿Se considera transparente a sí mismo? Su mayor conquista es *arrojarse* sobre la materialidad que lo aprisiona. Esa *materialidad* está en él. Lo constituye. ¿«Transparente a sí mismo» un sujeto que sabe que es una mercancía y que va al mercado y se vende, vende su fuerza de trabajo y con ella entrega, al capitalista, su subjetividad? ¿Eso es transparencia del sujeto? La apropiación de sí mismo del sujeto marxista transita los caminos de la praxis que, en él, son los de la intersubjetividad. Su conciencia está e-yectada sobre la de su compañero de lucha. Se reconocen. En ese reconocimiento ya late la rebelión. ¿Que el sujeto marxista considera *transparente* la realidad? Pero ¿han leído a Marx estos deconstructores heideggerianos? Aunque hay *materialidad* en Marx: fuerzas productivas y relaciones de producción, *no hay realidad*. Marx construye, con mano maestra, el mundo encantado de la mercancía. ¿Cómo le habría de ser transparente un mundo que es un simulacro baudrillardiano? ¿Cómo habría de ser transparente para sí mismo un sujeto que se cosifica, que introduce en su conciencia una *cosa*, una *cosa que lo cosifica*? No, señores. No pierdan el tiempo ahí. En ese punto, en el punto en que el hombre puede asumir su subjetividad, su *humanitas*, y, junto a sus compañeros, realizar el acto —hoy, visto desde el dramático 2008— insolente, desfachatado, inigualablemente audaz, de la rebelión, aquí, el marxismo tendría mucho que decirle a cualquier época de la historia. La debilidad del marxismo está en otra parte. Está en su *metafísica de la historia*. Marx estudió la historia de Inglaterra y la convirtió —aunque tardíamente lo negara— en una *filosofía de la historia* que habría de aplicarse al resto de la Humanidad. Aquí está su *humanitas*. Está en dos momentos. En el que el hombre se rebela y hace del acto de la rebelión un acto absoluto. Algo que lleva al hombre a un acto incondicional, único y universal. Tan universal que le entrega la dimensión de la *humanitas*. Y en esa metafísica de la historia por la cual una clase universal, el proletariado, asume la *humanitas* (la totalidad, lo absoluto de la

condición humana) para redimirla en un desarrollo universal, necesario, inmanente y dialéctico. Este Marx del profetismo dialéctico, del teleologismo escatológico, del fin necesario de la historia, de la sociedad genérica, es el más endeble. La dialéctica es lo que dijeron Adorno y Sartre. Marx (oigan, ¡no digan que no pueden entenderlo!) quiso darle a sus proletarios un horizonte de plenitud triunfal, de consagración. Les dijo que triunfarían. Hasta si quieren hacer freudismo con esto, admitámoslo: se lo dijo a sí mismo, porque él, antes que todos, necesitaba saberlo. Esta convicción se le fue deteriorando con los años. Y cometió un tercer error. Justamente el que ornamentó con los relumbrones que le confirió al decir que era su único aporte original a la historia de las ideas: *la dictadura del proletariado*. Fatal, querido cabezón. La dictadura del proletariado degenera (y esto es, como decía Foucault de algunos acontecimientos de Irán, una «ley de la historia») en la apropiación, en la expropiación y, hasta me atrevería a decir, en la sanguinaria rapacidad de una minoría partidaria de esa «dictadura» que, ahora, pasaría a ser ejercida por el Partido. Que, pronto, se transformaría en Partido de Vanguardia. En custodio del Dogma. En instauración de la dictadura de la dirigencia. Y en el culto de la personalidad del omnipotente dictador: Stalin. Y aquí, esa aurora que fue la rebelión, ese día luminoso en que todos salieron para adueñarse de sus destinos inscribiéndolos en la Historia, se muere. Aborrecible.

Entre Heidegger y Marx

Las experiencias concretas del marxismo fracasan y los que quieren «salir de ahí», de tan incómodo lugar, miran hacia Heidegger, en tanto que las conciencias liberales repiten sus banali-

dades de siempre, como si tuvieran algún derecho a hablar. Estamos, aquí, entre Heidegger y Marx. Porque el marxismo no pudo evitar las dictaduras que fueron ejercidas en su nombre. Pero el capitalismo no pudo evitar el imperialismo ni el nazismo. Sin embargo, sería sencillo demostrar que no basta un concepto como la *dictadura del proletariado* para desatar el stalinismo. La revolución marxista se desarrolló en territorios inesperados. Lenin y Stalin tuvieron que construir un socialismo de Estado, que, bajo Stalin, fue claramente un *capitalismo de Estado. Porque Rusia carecía del proletariado industrial que Marx reclamaba como condición de posibilidad de la revolución.* Tiene como disculpa algo que no se dio en el *lugar* para el que él había pensado su teoría: Gran Bretaña. En cambio, con Heidegger, el problema, a mi juicio, es mayor. Fue nazi. Incuestionablemente nazi. Y alimentó el pensamiento de toda la *intelligentsia* francesa. Tenemos que estudiar eso. ¿Cómo fue posible?

Tratemos de liquidar algunas pequeñas cuentas con el valiente texto de Luc Ferry que citamos más arriba. Créase o no, Ferry y su compañero de ideas y actividades filosóficas, Alain Renaut, son sartreanos en su planteamiento del humanismo, cuestión en la que nos detendremos con cierta brevedad. Dicen que lo propio de la *humanitas* es definir al hombre como *nada*, tal como lo hace Sartre en su conferencia *El existencialismo es un humanismo*. De la cual, se lamentan, Jean-Paul se retractó. Sartre se retractó de esa conferencia porque, en ella, arrojaba al hombre a un mundo sin condicionamientos concretos, sin materialidades que lo determinen, algo que cambia de cabo a rabo en la *Crítica de la razón dialéctica*. El humanismo no se basa en que el hombre es una *nada* y por eso puede sustraerse a cualquier particularismo que lo limite y ser universal. Ferry y Renaut confunde la *humanitas* con un universal abstracto que podría contener a *todos* los hombres. No: claro que Sartre, filósofo del compromiso, no aceptaría esto. El hombre forma parte de la *humanitas* para elegir qué ser dentro de ella. Si la *humanitas* fuera ese universal

abstracto que contiene a todos los hombres sería, sí, una nada, pero una nada insustancial, tediosa, que nada tendría que ver con la historia de los hombres. El *humanismo* encuentra su fundamento en la praxis. Y en la praxis los hombres se realizan siendo distintos los unos de los otros, entrando, justamente, en conflicto. La historia está hecha por los hombres porque los hombres colisionan entre sí. Y esto ha ocurrido desde siempre. Desde que el primer cavernícola codició algo que tenía otro (desde el fuego, hasta un jabalí o su mujer) y agarró una piedra o un palo y fue a disputarle lo que tenía. Y pelearon y algo pasó. No puedo decirles qué: yo no estaba ahí. Pero lo que pasó fue praxis de hombres en pugna, de hombres en conflictos que no estaban indiferenciados en el caldo de un *humanismo para todos*. En el libro de Ferry y Renaut (*Heidegger y los modernos*) los autores se indignan porque el exquisito heideggeriano Philippe Lacoue-Labarthe dice que el nazismo es un humanismo. ¡No!, exclaman horrorizados Ferry y Renaut. Y largan este razonamiento: no puede ser (un humanismo, el nazismo) porque, al ser racista, se limita, limita su *humanitas*, pierde su universalidad. Pero esto es un espanto teórico. El humanismo no lo es por ser universal, sino porque se constituye por medio de las elecciones de los hombres en una Historia que hacen y los hace o que los hace y la hacen, como quieran. *Es por ser racista que el nazismo es un humanismo*. Por haber elegido, desde la práctica militante de los hombres que lo componen, un antagonista, algo que ellos no quieren ser, algo con lo que ellos no quieren formar ninguna *humanitas*. ¿Qué *humanitas* podría integrar a nazis con judíos? Pero esto no le quita universalidad a la *humanitas*. Su universalidad es la de la Historia y la de los hombres que en ella eligen sus causas, sus odios, sus amores, sus políticas, sus enemigos, aquellos a quienes quieren matar, aquellos a quienes buscan como aliados. El humanismo es, si se quiere, una trama histórica. Y desde luego que lo es. La historia es un gigante dislocado que se arma y de desarma, que se trama y se destrama, que se totaliza y

se destotaliza o, por qué no, que se construye y se deconstruye. Ese campo en constante agregación y en constante desagregación es el campo de la *humanitas*.

Ferry, en su texto sobre el sujeto europeo, repasa algunas cosas de Heidegger. Siempre lo mismo. El hombre no es dueño del acto que le daría propiedad a su ser porque esa propiedad es desposeída al entregarse al «destino del Ser». Advierte algo con claridad: que la causalidad de la estructura del marxismo dogmático expropia tanto al hombre de su subjetividad, «del acto que constituye su propiedad», como ese «destino» que le plantea el *ereignis*: entregarse al destino del Ser. Es humilde frente a Heidegger. Le tienen tanto miedo al Maestro de Alemania los franceses: apenan, y con bastante frecuencia. Repasa la tesis de la *Carta sobre el humanismo*. Heidegger dice que toda *valoración* por parte del *Dasein* es una *subjetivación* «puesto que implica que el sujeto se instituya a sí mismo como instancia crítica»[1182]. No, por favor, implora Ferry. Alguna subjetividad necesitamos para valorar los significados superiores de la democracia «con respecto al universo jerárquico de la tradición»[1183]. Punto interesante: ¿cree acaso Ferry que a Heidegger le importan «los valores de la democracia»? A él le importa el «universo jerárquico de la tradición». Por eso es, sencillamente, un campesino nacionalsocialista. No quiere que el hombre elija libremente. Esto no es lo que dicta «la tradición». La «tradición», como ve bien Ferry, es «jerárquica». Y en ella es el Ser el que domina. En ese mundo el hombre es un ente subordinado. No necesita subjetividad. Es un pastor. El pastor de Heidegger no se distingue por su subjetividad sino por su comunión con lo que *es*, con el Ser. Es ese viejo sabio que lo sabe todo, no por su subjetividad, sino por su entrega al claro, al silencio, a la tierra, a la morada en la que el Ser está y él custodia. ¿Qué subjetividad hace falta para eso? ¿Qué subjetividad hace falta para ser un imbécil que fuma su pipa en medio del forraje, del pasto primitivo, intocado de la Selva Negra?

Creo que se horrorizaría de ciertas cosas que acabamos de decir, pero *alguien* tenía que decir que ese campesino que fuma su pipa con Heidegger, es un imbécil que apenas si sabe algo de lo que pasa a su silvestre alrededor y nada más, porque *no hay una sabiduría pura y primordial de la tierra, salvo que uno sea nazi y crea en cosas así.* O concedamos algo (porque no crean que odio a los campesinos ni a la sabiduría de los pueblos): concedamos que ese campesino sabe *mucho* de su entorno, de la tierra, de las estaciones, de las tormentas, de las pasturas, de las cosechas y de miles de cosas más. Todo esto no sale de ahí. Esa sabiduría alcanza hasta exactamente *eso*. No va más allá. El mundo, la historia, los hombres son mucho más que los ciclos de las cosechas, que saber si va a llover esta noche o si esa ternera dará cría en septiembre, por decir algo.

Er-eignis, un acontecimiento de «propiación» entre el hombre y el ser

No obstante, tímidamente, Ferry logra decir: «Parece imposible aceptar la liquidación heideggeriana de la noción de subjetividad»[1184]. No piensan así dos españoles que siguen las huellas del Maestro. Uno de ellos estampa una frase excepcional: «Hemos tenido que esperar a los autores *post*-modernos para que se entendiese a Heidegger, junto a Nietzsche, como lo que verdaderamente es: el profeta de la disolución de la subjetividad y el heraldo de la última renuncia a la idea de fundamentación»[1185]. Estamos aquí en plena *Carta sobre el humanismo*. Arturo Leyte, también desde el campo español, busca ser más profundo. La *Carta* es una *despedida* (sic) al *Dasein*. ¿Por qué? Importa mucho ver este motivo. El *Dasein* «no puede considerarse como ente al-

guno (por consiguiente, no resulta identificable con el hombre del humanismo)»[1186]. Todo lo demás es rápido: la filosofía era una disciplina *privilegiada* que partía de ciertos principios, pongamos: la sustancia, el sujeto. Estos principios han evidenciado su vacío. Y caen. Y con ellos cae la concepción humana que los sustentaba: el humanismo. Que había hecho del hombre una sustancia. ¿Es el hombre una sustancia? No, dice Heidegger. De aquí que rechace «el término "humanismo"»[1187]. Luego opone dos modalidades del hombre, algo que ya hemos visto largamente: a) el hombre como «señor de lo ente»; b) el hombre como «pastor del ser». Leyte considera que la crítica de Heidegger al humanismo ha sido «demoledora»[1188]. Pero pedirle una ética sería «reiterar el humanismo y la metafísica»[1189]. Y, por último, el cierre pastoril, un lugar común en los exégetas heideggerianos de la *Carta sobre el humanismo*. Se trataría de «pensar lo inconmensurable de la naturaleza, es decir, del ser»[1190]. Y, más allá del cierre pastoril, el cierre pastoril-poético: «En efecto, también *aquí*, donde se cuece el pan y se protege uno del frío, también aquí entre *estas* cosas y mi cuidado por ellas, están los dioses, se encuentra el ser»[1191].

Más allá de todo este *kitsch* pastoril quiero reiterar que la gran obra de Heidegger, la única no escrita durante ni después del nazismo (salvo algunos importantes textos como *Qué es metafísica*, escritos *también* antes del vendaval hitleriano), es *Ser y tiempo*, texto detestado por los seguidores antihumanistas del maestro porque es, precisamente, un texto humanista. *Ser y tiempo* es una antropología existenciaria. En ella es el hombre el que tiene la misión *primordial, central, definitiva y decisiva* de traer al mundo la pregunta por el Ser. Esa obra es una obra cumbre de la filosofía porque es una obra humanista, que abarca los grandes problemas de ese ente en estado de arrojo, de e-yección, ese ente *caído* que cae en un mundo inauténtico y *culpable* porque no se funda a sí mismo. Contrariamente a lo que (veremos) creen Derrida y su *gang* de justificadores del nazismo de Heide-

gger, es precisamente el *pasaje* de *Ser y tiempo* a la Historia del Ser, a la Historia del Olvido del Ser, a la historia de ese Ser que se sustrae, lo que explica el nazismo de Heidegger. Cuando en una obra el hombre es el punto de partida del pensar porque es el *único* ente que se pregunta por aquello que el pensar requiere (el *ser*) y luego pasa a ser el «amo de lo ente», el que olvida al Ser, el ente al cual el Ser se le sustrae, o el ente que, a lo sumo, es convocado por el Ser, en un *ereignis*, en un *acontecimiento* en el cual *es el Ser el que decide*, o es (el hombre) el ente que no participa de la *humanitas* y que renuncia a su subjetividad, estamos pasando de una filosofía que valora, que coloca al hombre en un lugar digno, importante para todo filosofar, a una especie de pensar místico que hace del hombre o un devastador de la tierra o un subalterno pastor que espera la iluminación del Ser para que, a través de ella, le llegue la luz. Entre estas dos obras, entre estas dos concepciones del hombre, está el pasaje de Heidegger al nazismo. No es sorprendente que sea un nazi el que elimine la subjetividad del hombre y haga de él un juguete de los dioses.

Lateralidad: El acontecimiento de transpropiación como experiencia mística

Sé que muchos honestos heideggerianos leerán estas líneas. No crean que no respeto a un heideggeriano como Arturo Leyte. A ver, precisemos: a partir de la *Carta sobre el humanismo* y centrándose sobre la cuestión en *Identidad y diferencia*, Heidegger, dicen sus mejores exégetas, completa lo que había dejado inacabado en *Ser y tiempo*: la cuestión del Ser, ya que en la obra de 1927 había desarrollado solo la del *Dasein*. Sin duda. Razonable

es, entonces, que, en los trabajos posteriores a *Ser y tiempo*, el Ser tenga primacía. Lo cual no se ve fácilmente. En la *Carta sobre el humanismo* la subordinación del hombre al ser estaba clara. Pero todo es más complejo en *Identidad y diferencia (Identitat und Differenz*, 1957). No es que lo ignore, no es que lo desconozca. Heidegger escribe: «El hombre *es* propiamente esta relación de correspondencia y solo eso. "Solo" no significa ninguna limitación sino sobreabundancia»[1192]. O también: «La mutua *pertenencia* de hombre y ser (...) nos muestra, sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido al hombre en propiedad»[1193]. O el uso de la misteriosa y, en verdad, hermética palabra *Er-eignis*, que es eso que Heidegger llama «acontecimiento de transpropiación»[1194]. Y que es ese acontecimiento en que el ser se apropia del hombre y el hombre se apropia del ser. Para escribir de inmediato un texto tal vez bello y, cómo no, claro: «El acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica»[1195]. Es difícil ver con certeza si el hombre se apropia *más* del ser que el ser del hombre. Creo lo segundo. Pero lo que más me irrita (y, seamos francos, en filosofía hay cosas que irritan, aunque yo enseñe Heidegger en mis clases con todo el rigor del que pueda ser capaz) es que cuando Heidegger escribe «metafísica», está hablando de muchas cosas pero sobre todo: de subjetividad, sujeto, humanismo, antropología, historia. Y son estas cosas —desdeñadas como hojarasca «metafísica»— las que el hombre y el ser «pierden» en el «acontecimiento de transpropiación». Confieso, además, que no logro creer en ese «ser» que se muestra, se esconde, se sustrae, se transpropia, ilumina o no ilumina. Tampoco conocí jamás a nadie que me haya confesado una experiencia de transpropiación con el ser. Salvo a un místico. He conocido místicos y los respeto. Conocí hombres que buscan una expe-

riencia mística con desesperación y que darían mucho o todo por tenerla, porque ahí, en esa experiencia, se tendrían por fin a sí mismos frente a lo sagrado, no como lo Otro, sino como lo Otro *en* ellos. Y ellos como lo Otro *en* lo sagrado. Esto sería lo que Heidegger, con justeza, llama *transpropiación*. Pero no escuché a ninguno de ellos decir que es un filósofo. O que *eso* que buscan es filosofía. Heidegger —este último Heidegger, el que «completa» al *Dasein* con el Ser— pertenece al universo del Oriente, a la mística del Zen. Ya que precisamente eso es la «transpropiación»: un acontecimiento por el cual el hombre y el ser se «apropian» uno del otro, una experiencia mística. Solo que, en Heidegger, siempre se produce un desnivel en beneficio de la «luminosidad» del Ser. Esa iluminación que el *Dasein* tiene, pero que, pese a tenerla, es ella la que lo tiene a él.

Clase 54

Los «versos satánicos» de la filosofía europea

Lo que sigue en pie es: ¿por qué la *intelligentsia* francesa, los talentosos filósofos de la ideología de los sesenta, los estructuralistas, los *post* y los posmodernos, eligieron a Heidegger como su campeón filosófico? Esta es la mácula de la filosofía europea. Acaso la marca de su impotencia, de su aburrimiento en un momento de la historia en que todo llamaba desde la derecha o la marca de su latente fascismo, o del latente fascismo de sus sociedades, que hoy se ejemplifica en muchas cosas. Como en todo este mundo-milenio que está al rojo vivo, como si fuera a explotar.

Heidegger, la más poderosa barrera del capitalismo

Las deudas de la filosofía francesa con Heidegger son inconmensurables. Foucault, más nietzscheano que heideggeriano, leyó a Nietzsche a través de Heidegger y nunca dejó de señalarlo como la fuente de su antihumanismo. Luego, Lacan, que en 1955 traduce *Logos*, el comentario heideggeriano del fragmento 50 de Heráclito. Las influencias en Lacan son considerables. Puede verse el libro de Carlos Parra y Eva Tabakian, *Lacan y Heidegger,*

una conversación fundamental[1196]. Está la revista *Imago Agenda*, en la que no hay número que no traiga un ensayo, pequeño, sobre Heidegger. Hay un ensayo de divulgación de Sergio Albano y Virginia Naughton, «Lacan y Heidegger, los nudos de *Ser y tiempo*». Hay *mucho* más. Y está el exabrupto del connacional Fogwill que, por piantado que se empeñe en hacerse ver, sabe lo que dice. Y dijo: «Lacan son veinte conceptos de Heidegger». Derrida declaraba, en 1972, en *Positions*, que se lo debía todo a Heidegger, desde la crítica del logocentrismo a la cuestión de la superación de la metafísica. Creo que lo de Derrida supera lo de Lacan. No podría haber pensado *nada* sin haberse apropiado de los temas fundamentales de Heidegger, como el cuestionamiento a la metafísica de la presencia, la centralización del logos en Descartes, es decir, la metafísica del sujeto y lo que se deduce de esto, siguiendo, claro, las sendas de Heidegger, la «salida» de la metafísica occidental y la crítica al mundo de la técnica, al hombre como amo de lo ente o como amo del logos. Barthes ni qué hablar; su «muerte del autor», que hace seguidismo con la «muerte del hombre» en Foucault, solo se explica en el contexto de la deconstrucción heideggeriana del sujeto. Ya hemos dicho que Althusser confesó que su «antihumanismo» proviene de la *Carta* de Heidegger. Qué marxista tan especial, Althusser. Negando los *Manuscritos* de Marx desde la *Carta* pastoril de Heidegger. Pobre Marx. También Levinas, que introdujo *Ser y tiempo* en Francia, con su artículo de 1932 en la *Revue Philosophique*. Y todos los posmodernos. Que se llaman así porque parten de la crítica de Heidegger a la modernidad. Ergo, como Heidegger liquidó la modernidad, ellos son posmodernos. Baudrillard, al meterse con lo virtual, llega a ser más original e independiente de la sombra inextinguible del maestro de Alemania. Y Hannah Arendt, la inefable, amante en su juventud del maestro, jovencita seducida y abandonada que tiene que huir de Alemania por su judaísmo, que, luego de la guerra, vuelve a Alemania y le perdona todo a su amor juvenil, le cede otra vez parte de su vida

(no el *todo* como antes), lo ayuda con sus cuentas extraviadas, le salva la venta del manuscrito de *Ser y tiempo* y se transforma en una simple heideggeriana, lo que ya era en su juventud, llevando a la política la filosofía del maestro. (No en vano sus libros figuran en todas las librerías. Sus *Diarios*. Lo que sea. La estela Heidegger es invencible). Del «primer Sartre» ya hablamos. De Merleau-Ponty también.

Pero aclaremos algo: el Heidegger que toma esta generación (si podemos llamarla así) es lo que ellos denominan el «Heidegger II». (Con este Heidegger, a causa de su giro «marxista», Sartre no tiene *nada* que ver. Creo que ni lo leyó, salvo a través de expositores. De uno que otro, solo eso). El Heidegger de la crítica a la modernidad. El Heidegger de la crítica al mundo de la técnica. Porque el Heidegger de *Ser y tiempo* no les sirve. Bien hace Derrida (o no en vano lo hace) en demostrar que el nazismo del maestro está ahí, en ese libro desbordante de subjetivismo, humanismo, antropocentrismo, metafísica del sujeto, neokantismo. Ellos se quedan con lo demás. *Todo el universo filosófico europeo gira desde hace 40 años alrededor de ese Heidegger, el de la crítica a la modernidad, al mundo de la técnica, al sujeto, a la antropología, al humanismo.* Si sacamos esto, no se entiende nada. *Si sacamos esto, se cae todo.* Ahora bien, la cuestión tiene algo incómodo. «Ese» Heidegger elaboró toda la parafernalia de la Historia del Ser, la crítica al sujeto de la modernidad y la crítica a la metafísica de la presencia en tanto era un nazi convencido, militante y, sin duda alguna, incómodo para quienes lo han seguido. Heidegger ha sido incuestionable (para ellos), indiscutible (para ellos), axiomático (para ellos), irrebatible (para ellos) y ha sido, tal vez sobre todo, irrecusable (para ellos).

Ya traté la cuestión a lo largo del texto. ¿Por qué un tipo que llevaba la insignia nazi en la solapa de la chaqueta, que terminaba sus cartas con un *Heil Hitler!*, que pagó las cuotas del Partido Nacionalsocialista hasta el último día de la guerra, que niega la democracia en la entrevista de *Der Spiegel*, que utilizó, adulte-

rando la cita de Platón, la palabra *sturm*, tormenta, en el final de su discurso del Rectorado como homenaje a los bravios y criminales militantes de las SA, resultó el maestro de todo el pensamiento contemporáneo? Un tipo que llevó a Hannah Arendt al ridículo de hacer una lista de filósofos que, antes de él, se habían sometido a tiranos (lo que equivalía a establecer una comparación entre Hitler y Dioniso de Siracusa) para justificarlo, para blanquearlo por medio de los errores de los otros. (Y mil cosas más. Su compromiso nazi fue tan total que la facticidad del mismo abruma. Uno siente que pierde el tiempo enumerándolo. Esa facticidad se desborda a sí misma, exuda nacionalsocialismo. Al cabo, ¿tantas pruebas hacen falta?) ¿Qué ofrecía Heidegger para semejante entrega? ¿Qué tiene Heidegger para que todavía se esté a los pies de él o de sus discípulos? Vean, esto tenía y esto tiene. ¿Recuerdan a Sartre diciendo que el estructuralismo era la última barrera que la burguesía levantaba contra el marxismo? Tenía razón. Al costo de corregir un par de cosas. *Esa barrera no es el estructuralismo*. Porque el estructuralismo es hijo de Heidegger. *Esa barrera no es la última*. Hubo otras, habrá otras, y esa barrera, sobre todo, no es *una*, son muchas y una de las más poderosas es el marxismo y los marxistas, especialmente estos, ni dudarlo. Pero podemos decirlo (hoy, todavía hoy y no sabemos hasta cuándo) así: *Heidegger es la más poderosa barrera que el capitalismo, en el campo del pensamiento, puede levantar contra el marxismo y contra toda forma de rebelión en su contra*. Alguien dirá: ¿cómo va a ser una barrera contra el capitalismo alguien que es un crítico de ese sistema? Qué pregunta insustancial. Heidegger no es un crítico del capitalismo. Es un crítico de la técnica. A lo sumo de la técnica que se encarna en el capitalismo. Eso que él llama el *tecnocapitalismo*. Pero los que se rebelan contra el capitalismo (en Europa y en todo el mundo subdesarrollado, tercerizado, en el cual, como en nuestro país, hay, increíblemente, bolsones de esclavitud) se rebelan contra la explotación capitalista, no de la naturaleza, sino del hombre. Del

hombre, ¿está claro? Heidegger hasta ofrece el elegante refugio de sentirse (uno) un enemigo del capitalismo. No, ese señor nacionalsocialista no tiene el más mínimo interés en aquello que era el centro del marxismo: la explotación del hombre por el hombre. Y el centro de todas las verdaderas rebeliones en nombre de la dignidad humana: la explotación, en cualquiera de sus formas. Heidegger, por el contrario, utiliza su crítica a la técnica —que atribuye al *hombre*, al *sujeto*, a la *subjetividad*, al *humanismo*—, para negar todos estos elementos que son fundamentales para toda filosofía de la rebelión. El malentendido es gigantesco. O es gigantesca la patraña. Heidegger hace responsable al sujeto y al hombre de la modernidad de los horrores de la técnica, del señorío sobre los entes y del olvido del ser. De este modo, el hombre es declarado culpable. (*Nota*: De aquí que Heidegger pudiera ser cómplice de un régimen organizado para reprimir y matar a los hombres. De un régimen genocida. Siempre me ha parecido más que sugestivo que Heidegger pasara del hombre que hace la *gran* pregunta sobre el Ser en *Ser y tiempo* al hombre *culpable* de la Historia del Ser y que en ese pasaje se diera su pasaje al nazismo. En el momento en que el hombre es culpable y merece morir. O es más fácil aceptar las muertes del régimen al que él adhiere). Ergo, todo lo que le es patrimonio tiene que caer bajo la crítica de la ontología del Ser. La antropología, el humanismo, la praxis, la subjetividad. Entre tanto, Heidegger no dice una sola palabra sobre los derechos humanos o sobre la inhumanidad de la explotación capitalista, sobre la guerra de Vietnam, sobre las masacres en África, en América Latina, en donde sea, porque no le importa nada de todo eso, critica el mundo de la técnica y destroza la cultura del humanismo, que es la cultura de la rebelión. Para la cual, siempre, *el hombre será el centro de la política*. Todavía, créase o no, sobran los filósofos que nos vienen a hablar de un Heidegger enemigo del capitalismo. Oigan, antes de avasallar la naturaleza, o al mismo tiempo, el capitalismo arrasó con millones de vidas humanas. Y lo sigue haciendo.

Contra ese capitalismo se rebelaron Marx y Sartre. Contra ese capitalismo es que todavía se constituyen algunas rebeliones. Y para eso necesitan lo que Heidegger (y todos sus seguidores) le sustrajeron. Necesitan la conciencia crítica, la subjetividad, la praxis, y todo esto es el humanismo. ¿O qué otra cosa creen que pueda ser el humanismo?

El humanismo

El humanismo es lo que hacen los hombres para rebelarse contra la tiranía. Pero también es lo que hace la tiranía para someterlos. Entre estas dos formas del ser del hombre se teje la historia. Se lo señalamos críticamente a Foucault. El poder actuaba porque había sujetos detrás de las relaciones de poder. El poder no puede actuar por fuerzas aleatorias, por espasmos nietzscheanos. El poder se sostiene y es sostenido por hombres, que tienen intereses, que están dispuestos a matar o no, a declarar guerras o no, a usar energía nuclear o no. «(Edward) Said no coincide con Foucault en la opinión de que no hay una fuerza consciente que opera detrás del poder. La concepción de Foucault de las estructuras represivas se niega a ver la idea de poder como una fuerza hegemónica preconcebida que siempre opera jerárquicamente hasta abajo desde una institución del Estado situada en lo más alto. Foucault hace hincapié en el "elemento impersonal" de la dinámica del poder que tiene como objetivo la formación de sujetos y sus historias. Para Said, esto no es así: él sostiene que existe un plan consciente y una intencionalidad detrás del dominio occidental de Oriente. Los Gobiernos, los autores y los individuos no son simples agentes pasivos de estas estrategias»[1197]. Y ahora esta joyita: «Además, mientras Foucault

está profundamente interesado en ofrecer una teoría de la dominación, el aspecto "contestatario" u "opositor" de las fuerzas sociales está ausente en su pensamiento»[1198]. Esto que señala tan correctamente Shelley Walia queda, no obstante, en una brillante nota sobre la endeblez del sistema Foucault para respaldar toda rebelión contra el poder. Pero Shelley no se pregunta: ¿por qué le pasa esto a Foucault? Le pasa porque no tiene *sujeto*. El caso de Foucault es paradigmático de la devastación que Heidegger ha hecho en la filosofía. Salvo una que otra frase en *Las palabras y las cosas* o en algún otro escrito, que no llega a formar un discurso sólido, crítico, Foucault llega muy tarde a esbozar algunas resistencias contra el poder. Y, en rigor, llega tan escasamente que se podría decir que no llega nunca. ¿La causa? Eliminó al sujeto. Al sujeto del poder y al sujeto de la resistencia al poder. Solo las fuerzas ciegas y centelleantes como espadas se enfrentaban en la trama histórica. Foucault, es cierto, buscó siempre al sujeto, pero lo buscó para no encontrarlo, porque el sistema de ideas con que lo buscaba (elaborado a partir de Nietzsche y de Heidegger) volvía imposible la existencia de un sujeto, hacía de él una aberración trascendental, y esto, esta aberración trascendental, le venía de Heidegger más que de Nietzsche, la diferencia de su lectura de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl con la que hizo Sartre en *La trascendencia del ego*, y que él señalaba como la fundamental diferencia entre los dos, reside en que Sartre leyó *a Husserl* y Foucault leyó a Husserl desde Heidegger. Sartre se quedó con un sujeto, al que luego le quitó el campo trascendental. Foucault se quedó sin nada. O sí: se quedó con el mandato heideggeriano de rechazar la fenomenología (porque partía de un sujeto centrado) y luego pasó a Nietzsche. Que también era un *mandato* heideggeriano. Cualquiera sabe *cómo* funciona esto: uno se mete con un autor y, si le interesa, se deriva a los otros autores que *su* autor ha leído. Así, Foucault. Si el gran maestro de Alemania leía y citaba tanto al loco de Turin, ¿cómo no leerlo?

Said le dice lo cierto. Y se lo dice un palestino. Alguien que *realmente* sabe qué es el poder y quiere, por consiguiente, librarse de esa pesadilla. De aquí que no pueda aceptar una filosofía que imposibilite el aspecto *contestatario* de un hombre de la periferia, de un sometido. Este hombre, Said o cualquier otro, odia del capitalismo *esa* explotación: la explotación colonial. Empresa que impulsó la guerra del *Führer* de Heidegger, cuya voluntad de poder exigía el espacio vital para la gran nación alemana, que haría esclavos de todos los hombres del mundo. Sobre Foucault no hablaremos más pues ya lo hemos hecho en demasía. Pero lo de Said es impecable: «Oiga, Foucault, yo lo leo. Porque doy clases en la academia norteamericana y ahí, si no lo conozco a usted y a todos sus colegas de generación, no soy nadie. Pero usted se equivoca. Las fuerzas sociales tienen que protagonizar sus rebeliones. Cada hombre tiene que saber por qué pelea. Tiene que tener una identidad nacional. Una subjetividad».

El cultivo de la tierra y la fabricación de cadáveres

Tenemos, pues, que salir de Heidegger. La cuestión es: ¿de qué tenemos que salir si salimos de Heidegger? Ya veremos. Insistamos con el tema de su «crítica al capitalismo». Sin duda, la *intelligentsia* francesa encontró fascinante ese costado. «No necesitamos a Marx. Tenemos a Heidegger». Pero, de las depredaciones del capitalismo (que es un sistema de tan extrema destrucción que se encuentra a las puertas de destruir todo cuanto haya de vida sobre este planeta), a Heidegger le importan solamente las que produce la técnica. Repito lo que deseo establecer con claridad total: Heidegger es el filósofo que critica a la técni-

ca, no al capitalismo. Esa técnica, que ha devorado al hombre, es la del capitalismo. De aquí su concepto: *tecnocapitalismo*. Pero no le importan las depredaciones que el capitalismo hace con los seres humanos. Hay un despojo social, económico y antropológico que el capitalismo ejerce sobre ellos. Hay hambre del capitalismo, masacres del capitalismo, genocidios del capitalismo, torturas del capitalismo. Hay todo lo que sabemos que hay. (*Nota*: Además, Heidegger y todos sus discípulos olvidan que, antes de la técnica, estuvo la fabricación de los elementos que la técnica utiliza. *Que no hay técnica sin fabricación de los instrumentos de la técnica*. Que esa fabricación continúa. Porque a la técnica hay que acompañarla y alimentarla con las máquinas-herramientas que fabrican máquinas y con las máquinas que llenan los talleres, las fábricas, y que este es el fundamental sistema de producción del capitalismo en el cual la mano de obra es el obrero que Marx ha descripto. ¿Ha mencionado alguna vez Heidegger este mundo de la explotación del capitalismo? ¿Le ha importado la relación del salario con el trabajo del obrero? ¿Le ha importado la situación inhumana en que se realizan o realizaron los trabajos del capitalismo? ¿Le importó el saqueo colonial que fue necesario para *crear* el mundo de la técnica? ¿Alcanza para cubrir todo esto un texto como *La pregunta por la técnica*? Podríamos discutir años. Pero, para nosotros, no. Heidegger se preocupa por lo «a los ojos» del capitalismo: la técnica. Ve los aparatos de la técnica, que son mercancías, y se deja enceguecer por ese encantamiento de la mercancía fetiche. Ve al tractor, ignora el mundo que hizo posible la producción del tractor y que este, como mercancía fetiche, oculta. No mira lo que la mercancía deja en sombras. No mira el mundo de la producción de mercancías. Solo que Heidegger no es un ingenuo que cae a los pies del encantamiento de la mercancía. Simplemente ese mundo no le importa. Heidegger podría decir que sí, en efecto, no le interesa el mundo de la producción de mercancías y el orden social, el que sea, que lo acompañe, sino la civilización de la cientificidad

técnica o científico-técnica. ¿O no nos ha dicho que Rusia y Estados Unidos son, metafísicamente vistos, lo mismo? Para Heidegger ya la relación del hombre con la naturaleza se da dentro del mundo de la técnica. Si así fuera, ahí también hay *relaciones sociales*. No solo la metafísica de la técnica. Si Rusia y Estados Unidos son, metafísica-mente, lo mismo por entregarse al mundo de la técnica, hoy *todo el mundo* sería metafísicamente lo mismo. No hay que olvidar, además, que Heidegger marcaba esa identidad entre Rusia y Estados Unidos, en su texto de 1935, para establecer las «tenazas» que amenazaban a la Alemania nazi, el país de la «centralidad» de Occidente. Es notable, por otra parte, cómo el filósofo que establece la «diferencia», que establece la «*destruktion*» de la centralidad cartesiana, propone sin vacilaciones la «centralidad» alemana como nación espiritual de Occidente. En cuanto a la técnica, insistamos en esto: si, para Heidegger, el problema central, esencial, es el de la técnica planetaria, el de la civilización científico-técnica y no el orden social que lo acompaña, nosotros creemos exactamente lo contrario. O creemos que, pese a todos los avatares desalentadores de la historia, eso es lo que debe creerse: que el problema es el del orden social que acompaña a la técnica. Que, a la base de la técnica, está —y cada vez más, aberrantemente ya— el de la explotación del hombre, o el de su esclavización en trabajos, precisamente, esclavos o el de su exclusión del orden social, algo que lo transforma en «bárbaro de la periferia» presto a saltar sobre las metrópolis o, también, ese latente estallido: el asalto salvaje de las villas a los lujosos *countries* construidos cercanamente a ellas. Durante estos días, en nuestro país, se ha producido una re-emigración: de los *countries* otra vez a la ciudad. La re-emigración del miedo. Como se verá, el hecho de que proponga estos temas para pensar, refuerza siempre la propuesta de este texto: la filosofía debe meterse en la aspereza, la suciedad, el barro de la historia. La meditación de Heidegger sobre la técnica, dirán sus acólitos, «incluye» y hasta «cuestiona» la reflexión de

Marx. No es así. Ser heideggeriano se está transformando en la sabiduría de verlo todo en los nebulosos textos del maestro y hasta, en algunos, en la soberbia de burlarse de quienes no descifran y aceptan los socavones de esos textos infinitos: un español, Félix Luque, en un libro escrito para «liquidar» al humanismo, se introduce en una especie de risotada universal desdeñosa sobre los que no piensan el «humanismo» al modo friburguense o al modo suyo. Y bueno, allá él. Total, todos podemos reírnos de todos. Sobre todo si somos tenaces, eternos develadores de las oscuridades grandilocuentes de un prolijo nazi que se desliza entre la genialidad y la impostura). Y que nadie venga aquí a recordarnos los horrores de los «socialismos reales». ¿O esto es una balanza de compensaciones? (*Nota*: No voy a desarrollarlo aquí, pero los regímenes comunistas, de un modo sanguinario y autoritario, desarrollaron procesos vertiginosos de acumulación del capital. Fueron capitalismos de Estado. Todo ello se debió a las peculiares condiciones históricas que les dieron surgimiento. Esto no justifica los crímenes de Stalin ni de Mao, pero explica que se hicieron en medio de un proceso capitalista que buscó realizar en unos años lo que los países capitalistas tradicionales habían hecho en siglos).

Frente a todos los horrores de la explotación capitalista, Heidegger jamás dijo una palabra. No le importaban. Le importaba, sí, que le arrasaran los campos. Era un lúcido crítico del aspecto depredador que el capitalismo encarna contra la naturaleza. Adorno y Horkheimer lo siguieron en eso, no muy felizmente. Coinciden tanto con él que la *razón instrumental* que proponen y que desde las Luces se lanza a conquistar el planeta devastándolo, es una mera versión menor de la metafísica del sujeto, de la metafísica de la técnica y el humanismo. Salvo que se realiza, por fin, en Auschwitz. (Horror del que, notoriamente, Heidegger no dijo una palabra. Solo algo que ahora veremos).

Heidegger tiene un texto formidable en que demuestra hasta qué punto lo que le irrita del sistema de producción capitalista,

que Marx describió, ante todo, como un sistema de explotación del hombre por el hombre, es la técnica aplicada a la naturaleza. Aquí vemos mejor que nunca lo que Heidegger es: un pensador de la técnica, que la demoniza. Es un texto famoso de una conferencia que dio en Bremen en 1949. Dijo: «El cultivo de la tierra, ahora, es una industria alimentaria motorizada, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas». Esta frase se cita mucho y se lee de distintas formas. Algunas de ellas dicen que es la frase de «arrepentimiento» de Heidegger. Si fuera así, no fue muy extensa ni clara. Argumentan que es tan horroroso lo que la técnica hace —para Heidegger— con la tierra que, por fin, pone ese horror al nivel del de las cámaras de gas. Farías, ni qué hablar, califica la frase de «impresionante» y señala su «agresiva inhumanidad». Lo que la frase demuestra es que «la tierra», al campesino Heidegger, y la técnica capitalista que la cultivaba por medio de una «industria motorizada», le importaba tanto como «la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas». Eran horrores *equivalentes*. Tan lejos había llegado en su delirio contra el tecnocapitalismo. Pero más lejos había llegado en su desdén por el *hombre*. No digo por la «vida humana». Digo por el hombre. Seamos claros: filosóficamente a Heidegger le importaba más la tierra, en la que se producía el «claro» en el cual el hombre como «pastor» (como hombre de la tierra, de los campos) se entregaría al Ser en el *acontecimiento (er-eignis)* por el cual ambos se propiarían, que «los» hombres, sujetos de la técnica, «amos de los entes», murieran o no en los campos de exterminio. Estos campos eran «otra» expresión de la técnica. No importaban las vidas humanas que ahí se perdían. El desajuste, otro ejemplo más de la «devastación», era que la técnica actuaba «fabricando cadáveres». Lo mismo ocurría con el agro. Heidegger veía el horror en el despliegue de la técnica, no en las vidas humanas segadas. Si no le importaban *esos* hombres, ¿cómo habrían de importarle los explotados, los hambrientos? Fue un crítico de la técnica, no del capitalismo. Y como crítico

de la técnica, más que al capitalismo, acusó al hombre de la subjetividad, al sujeto de Descartes, a la Ilustración. Con lo cual despojó a los hombres de los elementos esenciales para emprender la *verdadera* lucha: la rebelión contra su sometimiento. Y todos lo siguieron en esa crítica. Y la subjetividad pasó a ser una peste, y el «hombre» tuvo que morir, y el sujeto, y el humanismo y la antropología. ¿Por qué? Porque ahí se expresaba el hombre «amo del ente» y no el hombre «pastor del ser».

La sospecha

Toda una época de la historia siguió a este filósofo rural (no al de *Ser y tiempo*) en una filosofía que acababa remitiendo a un pensamiento *alternativo* al mundo de la «técnica» y ponía esa alternativa en el mundo del lenguaje, en la palabra poética, en el *ereignis* y en los caminos de bosque, en los surcos tenues que «el campesino, con paso lento, abre en el campo» (última frase de la *Carta sobre el humanismo*). Se trata, qué duda cabe, de fórmulas *protosacras*. (Las hemos visto con detalle anteriormente. Sobre todo, conjeturo, en pasajes de *Identidad y diferencia* Y, desde luego, en la *Carta*).

Dijimos: cómo se sale de Heidegger. Sabemos cómo se entró. Creo que no se sale de Heidegger. Que quienes entraron y murieron se congelaron ahí, en las cercanías del pastor. Y pagaron el precio: Foucault, por ejemplo, al no poder encontrar jamás ni al sujeto del poder ni al sujeto de la resistencia al poder. Y otros no pagaron ningún precio. Al contrario: lucraron con Heidegger durante todas sus académicas vidas, llenas de congresos, viajes y conferencias. Pero hay un punto altamente incómodo que siempre permanecerá. Prestemos atención a esta historia: «Cierta vez

Mahoma recibió una revelación en que se le decía que concediera *condición divina* a tres diosas paganas adoradas por una tribu que necesitaba tener de su lado por motivos de estrategia guerrera. Así lo hizo. Esa tribu se convirtió al Islam y guerreó junto al Profeta. No obstante, hubo otra —terrible— revelación. En ella se le decía a Mahoma que no había sido Alá quien había susurrado la primera revelación, sino Satanás. Este episodio no se conserva en el Corán, nada hace referencia a él. Pero todos lo saben: una vez, fatídica, Satanás habló por labios de Mahoma. Si esto ocurrió una vez, ¿no habrá ocurrido siempre? ¿No será *todo* el Corán un inmenso monólogo de Satanás dicho por Mahoma? Si fuera así, ¿qué es el Islam? El tema es infinito: *toda una religión acosada por una sospecha demoníaca*»[1199]. En seguida sacamos las conclusiones de tan fascinante historia.

No podemos decir: «Que se arreglen los europeos con ese problema». Hubo y hay cientos de heideggerianos entre nosotros. No iba a ser ajena una ciudad como Buenos Aires a una fiebre tan compleja, tan prestigiosa. No es un problema menor. Es una tragedia. Toda la filosofía europea y norteamericana (la que acogió, al menos, a la «ideología francesa») desde los años sesenta hasta fines de siglo y más aún está constituida a partir de la crítica a la modernidad que hizo un filósofo innegablemente nazi. Todos los que leían a Lacan, Foucault, a Derrida en la inquieta, bulliciosa Buenos Aires ignoraban ese incómodo linaje, esa estirpe silenciada, esa «genealogía», por usar un término de Michel. O tal vez no lo ignoraran. No se ignoraba en Francia. Lo que podemos llamar el «espacio de los hechos» era bien conocido. Al menos Sartre, y también Levinas, Foucault, Althusser, Lacan y Derrida conocían bien el compromiso del *Rektor* de Friburgo. Yo, en 1962, era un simple estudiante de primer año y hay svásticas que marqué junto a varios pasajes de *Introducción a la metafísica*. Pero, *sin lugar a ninguna posible duda*, el que mejor conocía todo esto era el propio Heidegger, quien, ¡en 1952!, «¡siete años después de que se abrieran los campos de concen-

tración y se descubrieran las cámaras de gas, sigue hablando de la verdad interior y la grandeza del movimiento nacionalsocialista!»[1200]. No hay duda: Heidegger siguió siendo nazi. Y su silencio se explica porque no quería o no podía decir que el nacionalsocialismo había sido el único movimiento que se había opuesto a la dominación planetaria de la técnica. La democracia no servía: era un instrumento del mercantilismo norteamericano. La URSS era la masificación. ¡Solo un dios puede salvarnos! ¿Quién era ese dios? Solo él puede saberlo, pero no parece demasiado arduo imaginar cuál es, o cuál era en esa cabeza tan complicada y tan cristalina.

Bien, fue nazi. Volvamos ahora a los *versos satánicos* del Corán. Si existen, si son ciertos, si es verdad que alguna vez, una vez al menos, Satanás habló por la boca de Mahoma, toda una sospecha cae sobre el Corán. Si fue una vez, ¿no habrán sido más? Y si fueron más, ¿dónde están? ¿Cuáles son las frases de Satanás? Pongamos, ahora, la pregunta: ¿es la filosofía de Heidegger a la filosofía de Occidente lo que los *Versos satánicos* son al Corán? Salvando las diferencias entre la filosofía de Occidente y el Corán, entre la filosofía de Heidegger y los *versos satánicos* y sobre todo, creo, entre Heidegger y Mahoma, *el problema es el mismo*. La *incertidumbre* sobre aquello en que se basa una gigantesca construcción. «La regla siempre es la misma» (escribe Levy). «Es la intrincación absoluta, sin reservas del pensamiento, del pensamiento y la infamia (…) Es el hecho de que las dos venas estén tan entrelazadas que resulta imposible (…) separarlas y aislar su nazismo (…) Tropezamos con una estructura, única, repito, en la historia del pensamiento, de un texto que se mueve de forma incesante entre la Idea y la Cosa, entre el concepto más elaborado y la alusión política más infame»[1201] La paradoja más compleja, más sobredeterminada se da en el lacanismo. Lacan fue uno de los pensadores que más abusivamente explotó el pensar heideggeriano. He leído más de un libro sobre la *Shoa* que toma como base el lacanismo. La *Shoa*, estudiada desde La-

can, es la *Shoa* estudiada por medio de numerosos conceptos heideggerianos, nazis, medianamente elaborados por Lacan. Con lo cual llegaríamos a una de las más terribles paradojas: la de un nazi utilizado para analizar los campos de exterminio; campos que, ese hombre, juzgaba al mismo nivel que la tecnificación del agro. Tal vez sea más complejo, no tan directo, el caso de un paciente judío psicoanalizado desde el saber, desde la clínica lacaniana. O de cualquier paciente. Pero *ahí* hay un tema a tratar, no podemos negarlo. No puedo tratarlo aquí y posiblemente no me atreva, o no tenga elementos suficientes para hacerlo aún. O, sin más, no me corresponda a mí hacerlo. Debieran anotarlo, tenerlo en cuenta quienes están comprometidos en esa situación. Algo he hablado con ciertos profesionales sobre el tema. Tienen respuestas, pero es posible que todavía se precisen más. O, sobre todo, más *preguntas).*

¿Cuánto *nazismo* había en la concepción de Heidegger? Difícil saber *cuánto* pero cierto es que si un filósofo es un nazi, sus convicciones alientan su reflexión y sus escritos. ¿Cuánto nazismo destiló Heidegger en quienes lo acogieron tan entusiastamente? De aquí que el libro de Víctor Parías (*Heidegger y el nazismo*, 1989) cayera como una bomba en la vida cultural francesa. También el de Hugo Ott (*Martin Heidegger*, publicado en Frankfurt en 1988, un año antes que el de Parías). Pero menos. El que reventó el tema fue el de Parías. «La obra del señor Víctor Parías», como dicen algunos con el tono que utilizarían para hablar de un delincuente. O si no, los giros son: «Pese a su irritativa vulgaridad». Del modo que fuere, el libro, según Lacoue-Labarthe, cayó «como una bomba», se lo consideró un «libro-acontecimiento» o un «informe abrumador»[1202]. En 2005 aparece el de Emmanuel Faye. Su documentación es apabullante. Pero, aquí, es su título el que me interesa: *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía.* Impecable: con Heidegger, el nazismo se *introduce* en la filosofía. ¿Por dónde? ¿Cómo? ¿En quién? ¿En quiénes? ¿Cómo detectarlo? En Heidegger, dicen los

alemanes, es sencillo descubrir ese nazismo por el sonido del lenguaje, los giros, las modulaciones. Acaso sea así, pero eso les pasa a ellos, que son alemanes, que tienen ese privilegio para atrapar al maestro por sus sonoridades, sus pausas, sus latidos, sus vehemencias. Pero ¿en los demás? ¿Dónde está el nazismo de Heidegger en Althusser? ¿En Foucault? Y no hablo de las evidentes «influencias». Acaso ahí no esté el nazismo. ¿Y en Derrida? ¿Y en Lacan? ¿Y en Deleuze? Ahora es el momento de recordar (de nuevo, sí) los *Versos satánicos* del Corán. Una vez, fatídica, Satanás habló por labios de Mahoma. Algo que ocurre *una vez*, ¿no habrá, acaso, ocurrido siempre o, sin duda, muchas veces? ¿No será *todo* el Corán un inmenso monólogo de Satanás dicho por Mahoma? ¿Qué es, entonces, el Islam? ¿Qué surge de esto? Una religión (toda ella) acosada por una sospecha demoníaca. Lo mismo con el nazismo de Heidegger. ¿Dónde está? ¿Está en todas partes, solo en algunas? *Todo un largo, importante, fundamental período de la filosofía acosado por una sospecha demoníaca.*

La sombra de Heidegger

Y ahí dónde habla el nazismo de Heidegger, ¿habla el nazi Heidegger o habla el nazismo? Si hablara el nazismo, si Heidegger no hubiera hecho suyas *todas* sus formulaciones nazis, si no las hubiera *mediado* por su propio genio y hubiera deslizado, sin mediaciones, la palabra del hitlerismo, ¿quién hablaría entonces? ¿Acaso el mismo Hitler, o Goebbels?

Si así fue, ¿por dónde se introdujo en la filosofía occidental del segundo medio siglo del siglo xx la palabra del *Führer*, la de Goebbels, la de Göring? ¿Sorprende que nombre a Göring? Al

contrario: Heidegger lo admiraba hondamente. Era, para él, el modelo de lo que debía ser el nuevo hombre alemán. Cierto día, lo invitan a la casa del historiador de arte Hans Jantzen. Heidegger le lleva de regalo una biografía de Göring. «En esta obra se relatan en tono de himno periodístico las hazañas y proezas heroicas de Göring (...) Allí se puede leer una apasionada definición del nacionalsocialismo y sus metas (...) ¡Qué bajo había caído! Y ¿cómo conciliar esto con el Heidegger que años más tarde escribiría un artículo sobre el "logos" basado en el fragmento B 50 de Heráclito, para la revista de Jantzen (en 1951, con ocasión de su 70 cumpleaños)?»[1203]. Entonces, cuando Heidegger se *introduce* en la filosofía, ¿quién se introduce, Heráclito o Göring? *La sombra de Heidegger* es una novela que publiqué con algún propósito de agitar un tema que me apasionaba y llevarlo al terreno de la ficción. Fue muy leída, algo que indica que el tema es visualizado con la gravedad que posee, mucha. Lo que quiero destacar aquí es el título de la novela: *La sombra de Heidegger*. Aludía exactamente al tema que estamos tratando. La «sombra» de Heidegger cae sobre la filosofía occidental y no es posible salir de ella. Una sombra es una mancha. Nadie, por más argumentos que pueda urdir, puede sustraerse a la incomodidad que esa «sombra» impone. ¿A cuántos ha ensombrecido esa sombra? ¿O se trata de otra cosa? No, no de *otra* cosa. De algo que va más allá de esa sombra, profundizándola. ¿Y si la *sombra* es, más que una *sombra*, la *noche*? Si fuera así, la noche habría caído sobre la filosofía europea.

El libro de Faye, lo he dicho, trae, a toda página, una foto, cuanto menos, escalofriante. Una reunión de decanos nacionalsocialistas. Ahí está Heidegger y detrás de él y a sus costados jóvenes de las SA con banderas desplegadas con la cruz gamada. Nunca vamos a poder incorporar «eso» y seguir como si tal cosa. Ese tipo, Heidegger, estuvo ahí (porque nosotros lo vemos, pero él *estuvo*, oyó lo que se dijo, se dejó penetrar por el tono, la gestualidad, la transpiración, los gritos, las órdenes, los taco-

neos, la prepotencia, las voces de mando de los grupos de choque nacionalsocialistas, quienes, los jóvenes belicosos de las SA, lucen como si estuvieran custodiando a los rectores y fueran más importantes, más fuertes que ellos), estuvo ahí y es Heidegger, el de *Ser y tiempo*, el de la conferencia sobre Hölderlin en Italia, el del trabajo sobre Heráclito y varios otros textos sublimes, sin duda, pero en los que siempre asoma su nacionalsocialismo, en una línea, en un giro, en un nombre, en una frase coyuntural, cotidiana. Heidegger mira hacia lo alto. Tiene la mano izquierda sobre la mesa. El bigote es irritantemente parecido al de Hitler. Como el de la foto que se sacó al asumir su cargo de *Rektor* en Friburgo. ¿Tenía, además, que infligirnos ese bigotito siniestro y patético? ¿Tan tonto era como para imitar el bigote del *Führer*, algo que ninguno de sus colaboradores cercanos hacía? La foto entre los rectores pertenece al Congreso de Leipzig, del 11 de noviembre de 1933. Ahí está, es el mismo hombre que se creía el más grande filósofo desde Heráclito. Entre soldados, banderas con svásticas, profesores arribistas, delatores, antisemitas irascibles, soldados, un par de SS, o (creo) uno solo, a la derecha, pendencieros SA, con pistolas, rígidos, en posición de firmes, alemanes y belicosos, bestias rubias todos, aves de rapiña nietzscheanos, a quien leían en las versiones de Alfred Baeumler.

La razón capitalista, la que hemos visto a los filósofos europeos encarnar, criticar, reemplazar, huir de ella, ponerla en otra parte, en el lenguaje, en la estructura, deconstruirla, debilitarla, adelgazarla, alcanza su término, consciente o no, en Baudrillard, en el pequeño, no excesivamente prestigioso Baudrillard. Pero no era necesario un Zeus para personalizar el exangüe final de un acontecimiento ya liviano, *light*, débil, desencarnado, sin sustancia, la razón capitalista europea, a los pies, ahora, del gran imperio norteamericano. Esa razón europea no alcanzó a frenar nada. Ni el imperialismo ni los campos de concentración. Baudrillard, por consiguiente, dice: «Esta es la historia de un cri-

men, del asesinato de la realidad»[1204]. Si Hegel decía: *todo lo real es racional y todo lo racional es real, al asesinara la realidad la razón queda sola*. No tiene materialidad sobre la que aplicarse y muere. *El sujeto europeo muere o ha sido tan desplazado que es como si hubiera muerto*. Lo mató la *nueva* realidad. Que es la de los *mass-media*. Bugs Bunny y Mickey Mouse barrieron con todo: de Heráclito a los posmodernos. ¿Qué es lo que viene? El Imperio Bélico Comunicacional. Que no es el pobre(cito) *cogito* de Descartes. Es el Saber Absoluto hegeliano. La Idea absoluta. El Sujeto Absoluto. El Sujeto Bélico Comunicacional. El sujeto del Imperio Global. De la guerra global. De la guerra global preventiva. El sujeto absoluto comunicacional del siglo XXI.

Clase 55

Conclusiones

Entramos en *otra* etapa de la historia. Podemos despedirnos del sujeto europeo. Lo han asesinado. Lo asesinó el Sujeto Comunicacional, esa modalidad hegemónica del nuevo Sujeto Absoluto, centrado, fono-céntrico, logocéntrico, instrumental, falocéntrico. Su objetivo prioritario, central, casi absoluto es la *subjetividad* de los seres que habitan este mundo. Hemos cumplido nuestro periplo. *Del sujeto cartesiano capitalista al sujeto bélico del imperio comunicacional.*

Algo más sobre Heidegger: no es casual que el más grande de los filósofos del siglo xx haya sido un nazi: el capitalismo, cuando se siente severamente agredido (agresión que inició el marxismo y ahondó la revolución soviética), se vuelve nacionalsocialismo. Bajo otro ropaje, con otros medios, con un arsenal bélico jamás visto en la historia, con un proyecto imperialista de dominación global, con campos de concentración y torturas, con un poder informático y un biopoder espeluznantes, hoy, otra vez lo es. De aquí que la filosofía se empeñe en mantener vivo a Heidegger y lo defienda de aquello que lo agrede. Sobre todo de esa acusación de nazismo que pesa sobre él y que es la sombra que lo infama y se proyecta sobre una herencia que, a toda costa, se desea conservar. Ante la aparición del libro de Paye (con su título incisivo, mordiente, con esa frase, «introducción del nazismo en la filosofía», que tan exactamente expresa la cuestión de la larga sombra del nazismo del *Rektor* de Friburgo), han salido filósofos iracundos a responder, a limpiar la honra del

maestro, a disolver la «sombra», a demostrar que Heidegger «tiene razón», una razón poderosa que no solo lo vuelve intocable sino que injuria a quienes se atreven a señalar, en él, sus zonas oscuras. Acaba de aparecer (en Francia, el país que cobija su honra) un libro de la Editorial Fayard que recoge los trabajos de once filósofos. El título no deja dudas: *Heidegger, à plus forte raison*. Ya empiezan a decir que Heidegger jamás fue nazi. Que fue un período pequeño. Que a partir de 1935, en sus cursos sobre Nietzsche, enfrentó al nazismo al no dar una interpretación «biologista» del genio de Turin. (Heidegger tenía demasiado talento y hasta exquisitez, refinamiento, filosóficos como para manejar cualquier reflexión ligada a la tosquedad del biologismo). Que la Gestapo lo vigilaba desde su alejamiento del rectorado. Manipulan su relación con lo poético. En fin, pronto seremos nosotros los que tendremos que rendir cuentas. ¿A qué se debe este contraataque feroz? Necesitan a Heidegger. Lo dije: es la gran barrera contra el regreso de Marx. Si la derecha gana elecciones en Francia; si Sarkozy acaba de llegar al Gobierno y el socialismo ha mordido el polvo, si la derecha se prepara (con la sombra de Le Pen) para reprimir la invasión de la «nueva barbarie», los inmigrantes ilegales, indeseados; si el mercado sigue excluyendo y Europa se siente próxima a una gran invasión de desesperados que buscan lo que ellos tienen y no quieren perder ni compartir; si, en suma, todo eso sigue así, las próximas cargas de la policía sobre los incendiarios de autos serán, en París, al grito de «Viva Heidegger». Y si no es así, Heidegger estará, de todos modos, en el centro de la cultura, en el centro de la vida espiritual, como el guardián de la cultura de Occidente, que no quiere rendirse ni entregar a los subversivos que lo infaman, al más querido y poderoso de sus maestros, a su armadura de guerra.

Seamos inexplicables

Vimos, en el comienzo de nuestro trayecto, que es el mismo Heidegger, en su texto *Qué es eso de filosofía*, el que señala que si la palabra *philosophia* se escribe en griego es porque, en primer término, determina la *vida* del mundo griego y, en segundo término, determina «el rasgo más íntimo de nuestra historia europea occidental»[1205]. El logos lo tiene, desde los griegos, Europa. El logos viene a nosotros a través de la conquista metamorfoseado de *evangelización cristiana*. Los indios, al no someterse a ella, son sacrificados de a millones: herejes que no aceptan la ley divina que el hombre europeo generosamente les entrega. A riesgo de repetirme diré aquí que la colonización capitalista es la primera que se hace sobre la base de *valores*. La española, sobre la base del cristianismo, del evangelio. Y luego, las de los países más pujantes del poder capitalista, en nombre del Progreso, la Civilización o el tren de la historia. Roma no conquistaba sobre la base de valores espirituales ni culturales. Conquistaba por y para la grandeza de Roma. Alejandro el Magno barría medio mundo y lo sembraba de cadáveres en nombre de su propia gloria: los pueblos accedían a la grandeza cuando el Magno los sometía. Pero no eran valores religiosos ni culturales. Es la empresa capitalista, que crea el sistema-mundo a partir de 1492, la que entrega el Espíritu, el logos, la palabra, el Verbo a través de su conquista. ¿Cómo no aniquilar a quienes no acepten semejante don?

Así, el capital viene al mundo «chorreando lodo y sangre» como dice Marx, y de aquí que este texto se haya llamado *La filosofía y el barro de la historia*. Toda filosofía nace y expresa un momento histórico. Hija de él, retorna sobre él y le da forma, lo condiciona, le da un sentido, valores, consignas, banderas.

La burguesía Metropolitana se hace a sí misma devastando a la Periferia. Pero lo hace como si fuera el Centro. Es un (Falso) Centro. Se ha hecho Centro por la expoliación del Otro. Al ne-

garlo, al forcluirlo (como le gusta decir a mi colega y amigo Eduardo Grüner con quien comparto estas temáticas) está negando su condición de posibilidad. Existe por el Otro. Pero niega creer que existe por el Otro y se afirma en su Mismidad. Una Mismidad autosuficiente que es falsa. Esa absorción en modo alguno significó la lisa y llana desaparición de los modos de producción diferentes del capitalismo (al contrario: el capitalismo los subordinó, apoyándose en ellos toda vez que fuera funcional a la mejor explotación de la fuerza de trabajo local, incluso profundizando y complejizando formas «pre-capitalistas» de producción como la mita y el yanaconazgo, cuando no directamente creándolas, como fue el caso de la masiva esclavitud de origen africano en América, que, como ha sido repetidamente señalado, constituyó una empresa estrictamente capitalista). Pero sí significó, sin duda, su transformación radical. Desde un punto de vista macrocultural e histórico-«filosófico», significó que en una dimensión decisiva el capitalismo (y más ampliamente, Occidente) fue (y es) lo que fue (y es) gracias a la explotación de lo que más tarde dio en llamarse el Tercer Mundo o la periferia. Solo que este hecho fue necesariamente «renegado» por Occidente: «necesariamente», ya que de otra manera Occidente jamás hubiera podido autopostularse como el Todo cuya «totalidad» depende de la «parte» que lo ha transformado en tal: como, para hacer una breve fórmula, lo Mismo que se define como tal a partir de su expulsión ideológica de lo Diferente, el «Uno» a partir del cual hay un «Otro», como si ese Otro no hubiera hecho de él el Uno que pretende ser[1206].

¿Qué nos queda de los filósofos que estudiamos? Recuperar el coraje de Descartes ante el poder (temible) del aristotelismo tomista, que era el de la Inquisición. Frente a ese poder, con miedo pero, a través de ese miedo, una valentía obstinada, *Descartes apagó el televisor de la dogmática medieval* y puso al hombre capitalista en la centralidad. Apaguemos, nosotros, latinoamericanos, el televisor del Imperio y busquemos liberar nuestra subje-

tividad de la sujeción del poder. Para decirlo a la manera de Foucault: que el poder del Imperio Absoluto Comunicacional no sujete nuestro sujeto y, desobedeciéndolo, haciendo «oídos sordos» a sus cantos de sirena, que van desde CNN hasta Gran Hermano o Bugs Bunny o los infinitos cuerpos sensuales, deseables, imbatibles, nos permitamos decir: «¡No!» Basta de consumir basura. Queremos pensar por nosotros mismos. Descubrir, des-sujetando nuestro sujeto sujetado, que somos libres. Y que esta libertad nos arroja sobre la libertad de los Otros, y que la subjetivación compartida nos une en una filosofía de la rebelión. Lo dijimos: cuando Foucault decía que rebelarse era inexplicable, dijimos que sí. Dijimos: «"El hombre que se rebela es inexplicable", dijo el mejor Foucault, el de Irán, el que se conmovió con la sublevación de "las manos vacías"». Puede ser: «Ante los condicionamientos feroces del lenguaje, de la etnología, del inconsciente, de la semiología, de la lingüística, de la estructura, del positivismo lógico, del ser heideggeriano y del pensamiento estratégico sin sujeto, es posible que toda rebelión se haya tornado inexplicable».

Seamos inexplicables.

El ser es la praxis del o de los sujetos

El sujeto europeo no ha sido capaz de impedir el imperialismo ni el nazismo. La razón instrumental, el tecnocapitalismo han arrasado al mundo, y sobre todo han sometido a los hombres. *Aunque siempre hubo una praxis de resistencia a esa razón.* La Comuna. Los luchadores antinazis. Las revoluciones —luego fracasadas, traicionadas— esgrimieron en sus albores una práctica contra la dominación. El gueto de Varsovia se levantó en armas.

En América fueron muchos los levantamientos contra el colonialismo. En África, en Argelia. A propósito de Argelia, Sartre pudo decirlo (en uno de los textos más poderosos de la historia de la filosofía y de la filosofía política): los europeos se han hecho hombres creando esclavos y monstruos. No solo la razón instrumental de la burguesía europea se expresó en la historia. También se expresaron las luchas contra ella. Y si fueron derrotadas tenemos que escribir su historia. (*Nota*: Desde este punto de vista, y proponiendo *otra* interpretación de la historia del pasado argentino, pensemos que Felipe Varela, ahí, en Pozo de Vargas, luchaba contra la razón instrumental en la versión *periférica* que Buenos Aires expresaba. Ese caudillo raleado del Progreso, estigmatizado por la Civilización, escupido por la historia, era la impecable versión de un *sentido lateral* al sentido unitario de la historia que tanto el liberalismo —heredero de las luces de la Europa— como la izquierda —heredera de la dialéctica metafísica de Marx y Engels— proponían como la expresión del devenir de la Razón Histórica en nuestro país. Que esos pobres caudillos fueran derrotados debe provocarnos tanto dolor y respeto como los otros derrotados por la razón instrumental, cuya «civilización» vemos, hoy más que nunca, en qué desembocó. No importa ni podemos saber a dónde nos hubiese llevado el *sentido lateral* del Quijote de los Andes, pero era, sin duda alguna, lateral a los horrores de la razón instrumental, de la civilización de la técnica). Horkheimer proponía una historia de las víctimas. Adorno vapuleaba la escucha en el claro del misticismo heideggeriano y decía que el *pathos* de la escucha era la escucha para el sufrimiento de los hombres. De Nietzsche, nada: voluntad de poder y expansión. El hombre como un mero puente tendido entre la bestia y el superhombre y debajo, el abismo. Pero Benjamin y la historia de la burguesía capitalista como historia de la catástrofe. Y Stalin. El Gulag soviético. Traidores al espíritu de la revolución. Hoy, Europa no tiene una racionalidad para reemplazar a la razón burguesa. Tiene juegos de lenguaje, decons-

trucción, críticas a un logocentrismo de una razón fuerte, ya que expresa un poder presentado como insuperable y temible. Necesitamos, nosotros, hombres de la periferia, el sujeto fuerte cartesiano. La historia. El sujeto fuerte de Sartre. Las totalizaciones de la *Crítica*: no se puede movilizar a los hombres sin una visión de la totalidad. Las miríadas de hechos marean a los sujetos. La historia es praxis. Más aún: el Ser es praxis. El Ser es la praxis del hombre contra la tiranía. La praxis del hombre para hacer su propia historia.

¿No ven, acaso, a qué sujeto nos enfrentamos hoy? Mientras los filósofos *post* trizan, fragmentan la historia, mientras descentran al sujeto, el Imperio lo ubica más que nunca en la *centralidad*. Hay un nuevo *sujeto absoluto*. Si este trabajo termina con una idea fértil es esta: Hegel está de nuevo entre nosotros. El poderoso Rector de la Universidad de Berlín le ha entregado al Imperio Comunicacional el sujeto absoluto de la autoconciencia realizada.

El sujeto absoluto comunicacional

No hay subjetividades autónomas. El sujeto absoluto comunicacional «sujeta» a los hombres de hoy. Les hace ver lo que hay que ver. Hablar de lo que hay que hablar. Coloniza sus conciencias. Impide el más mínimo surgimiento de pensamiento crítico. De aquí que los gobernantes busquen algún canal de TV libre. O lo compren. Pero ¿a quién lo compran?, ¿bajo qué condiciones?, ¿qué pueden y no pueden decir? ¿De quién es *La Nación*? ¿Quién maneja el Grupo Clarín? Si el Gobierno argentino compró Radio 10, ¿a quién compró en realidad? ¿Quién sostiene a «los creadores de opinión»? ¿Puede haber «libertad de prensa»

en un mundo en que lo informático se ha monopolizado como nunca, un monopolio internacional manejado por el Imperio, por el nuevo sujeto absoluto? ¿Qué vemos de las guerras? ¿Qué sabemos de la verdad? ¿Hay verdades o el vértigo comunicacional las ahoga? Los sujetos viven abotagados de informaciones, pero no tienen una sola verdad. Sus mentes son moldeadas. Opinan lo que opina el diario que leen, el canal que ven, la telenovela que miran. Sus valores no son propios. Son los que los medios (en medio de una guerra fenomenal) imponen. Leamos un informe. Es apenas un informe sobre el poder que los *mass-media*, a través de las políticas de fusión, tienen en la actualidad. Ese poder es *uno* e intenta someter a lo *múltiple*. Y lo somete. Ya no existe lo *múltiple*. Lo que existe es el poder de lo *uno comunicacional*. Ese poder se dirige hacia el sometimiento, hacia el avasallamiento, hacia, muy especialmente, el *aturdimiento* de las conciencias. El mundo hace ruido. *Todo es ruido*. Vivimos en medio de una *ontología del ruido*. De una *ontología de la sobreactuación*. Desde la gesticulación inflamada de un director de orquesta (pongamos: Zubin Metha al frente de cualquier orquesta sinfónica), desde las proezas vocales de Los Tres Tenores (Pavarotti, por ejemplo, podría haber ensordecido al planeta si se lo hubiera propuesto), desde la dramatización de los pianistas clásicos no bien les ponen delante una cámara (hay quienes tocan un *allegro* de Mozart con la sublimidad gestual que utilizarían para el *adagio* del Concierto de Ravel), desde cualquier relator de fútbol, desde cualquier locutor radial, desde cualquier reportero del tiempo, *todos gritan o sobreactúan*. Lo *uno comunicacional* aplasta la subjetividad a través, entre otras cosas pero no lateralmente, del *ruido*. Ni hablar de los recitales de *rock*. El ruido, la bengala, el fuego, la muerte.

El Informe que quiero detallar es el siguiente: «Diez mega grupos controlan la prensa, radio y televisión de EE.UU. e influyen en América Latina. Diez mega corporaciones poseen o controlan los grandes medios de información de Estados Unidos:

prensa, radio y televisión. Esa decena de imperios controla, además, el vasto negocio del entretenimiento y la cultura de masas, que abarca el mundo editorial, música, cine, producción y distribución de contenidos de televisión, salas de teatro, Internet y parques tipo Disney World, no solo en el país del norte sino en América Latina y el resto del mundo.

»Cientos de millones de estadounidenses, latinoamericanos y ciudadanos de todo el planeta consumen a diario —directa o indirectamente-los productos informativos y culturales de los *holdings* AOL/Time Warner, Gannett Company, Inc., General Electric, The McClatchy Company/Knight-Ridder, News Corporation, The New York Times, The Washington Post, Viacom, Vivendi Universal y Walt Disney Company, propietarios de los medios más influyentes.

»Los diez grupos controlan los diarios nacionales de mayor circulación, como el *New York Times, USA ToDay* y *Washington Post*, cientos de radioemisoras y las cuatro cadenas de televisión con mayor audiencia en sus programas de noticias: ABC (American Broadcasting Company, de Walt Disney Company), CBS (Columbia Broadcasting System, de Viacom), NBC (National Broadcasting Company, de General Electric) y Fox Broadcasting Company (de News Corporation). Quienes manejan estos medios adquirieron una importante cuota de poder que no emana de la soberanía popular, sino del dinero, y responde a una intrincada madeja de relaciones entre los medios informativos y de comunicación y las más grandes corporaciones transnacionales estadounidenses, como la controvertida petrolera Halliburton Company, del vicepresidente Dick Cheney; el Carlyle Group, que controla negocios de la familia Bush; la proveedora del Pentágono Lockheed Martin Corporation, Ford Motor Company, Morgan Guaranty Trust Company of New York, Echelon Corporation y Boeing Company, para citar unos pocos.

»Paradojalmente, estos diez grandes imperios mediáticos muestran a Estados Unidos como una democracia ejemplar, regi-

da por el llamado "sueño americano de la libre competencia", donde todos tendrían "iguales posibilidades de triunfar".

»Roma levantó el Coliseo para ofrecerle una diversión sanguinaria a las masas urbanas de su imperio. Hoy, cada vez que encendemos el televisor recibimos, aterrados, las crueldades de la propaganda de guerra del imperio estadounidense, aunque las noticias pretendan mostrar la supuesta bondad de sus soldados en Irak y las películas nos familiaricen desde niños con la muerte y la violencia. Petróleo y recursos naturales para las transnacionales y circo para los pueblos, parece ser la consigna del imperio, solo que ahora el circo está instalado en los hogares, por voluntad de unas reducidas dites mundiales.

»En EE. UU. la información fue suplantada lisa y llanamente por la propaganda corporativa. Dejó de existir el "derecho a la información", garantizado por la Primera Enmienda de la Constitución. Los ciudadanos estadounidenses perdieron su derecho a la información veraz y oportuna sin darse cuenta y sin que hayan sido formalmente derogados. Las frecuencias para las señales de radio y televisión constituyen un bien público, de toda la sociedad, pero su control pasó a manos de unos pocos mega-imperios mediáticos:

1) AOL/Time Warner Inc.

2) Gannett Company, Inc.

3) General Electric.

4) News Corporation.

5) The McClatchy Company.

6) The New York Times Company.

7) The Washington Post Company.

8) Viacom y las cadenas CBS y UPN.

9) Vivendi Universal, la dueña de Universal Studios.

10) Walt Disney Company»[1207].

No nos podemos ocupar del desarrollo del poder-Disney. Foucault (cuyos trabajos toman relevancia con estos temas) siempre insistió en que debíamos abandonar esa concepción que el marxismo había impuesto sobre la represión: que castigaba, que provocaba dolor, sufrimiento. No: hay una represión que entretiene, produce placer. Es el gran hallazgo de la Corporación Disney. El Pato Donald era «malo» en los setenta. Se trataba de «desmitificar» la «mentira imperialista». Hoy la reciben todos casi sin contramensaje posible. Disney ataca y penetra por tantos lados que su encanto es irresistible. Algún día retornará el Gran Padre Walt del frío eterno y el mundo lo recibirá como a un dios. Solo un dios puede salvarnos. Eso pedía Heidegger en el reportaje del *Spiegel*. Ese dios no será el que imaginaba (vaya a saber cuál) el pensador de la Selva Negra. El único dios que regresará del más allá para alegría de la entera humanidad será el Gran Padre Walt. Lo tienen listo para el momento preciso. ¿O alguien realmente cree que son incapaces de revivir a Walt Disney? Si no lo hacen aún (ahora, cuando están por «hacer» al hombre) es porque no lo consideran necesario. Pero lo harán y les aseguro que estoy preparado para verlo retornar en una nube o en un trineo o en un ataúd con barras y estrellas y la estridencia de una marcha de John Philippe de Sousa o la dulzura de la canción de *Pinocho*. Desembarcará en Disney World y anunciará a todos que trae un regalo inesperado: regresó, con él, la madre de Bambi. El mundo es maravilloso. Ríndanse. (*Nota*: No sé si se me juzgará mal o se creerá que he enloquecido. No es así, creo sinceramente que traerán a Disney. Creo que ya pueden hacerlo. Y creo que en una década o solo algo más lo veremos. O en cualquier momento. Depende de las urgencias del Pentágono. Sé que las profecías suelen llevarnos al ridículo, pero no creo que esta lo consiga).

Dudar del poder

Esto es hoy el capitalismo comunicacional. *Esto* es hoy el *sujeto absoluto* hegeliano. Está centrado porque son empresas y ramificaciones infinitas del Imperio. *Se trata de una gigantesca metástasis.* Nunca sabremos para quién escribe un periodista. Para quién habla un locutor. En qué medio actúa el más «progresista» de los escritores: ese medio lo toma para neutralizarlo. Cuando no pueda le ofrecerá algo distinto y si el otro sigue siendo incómodo lo borrará de la realidad, le impedirá el acceso a cualquier lado. *Alguien* pondrá la cara: alguien dirá «estás despedido». Pero no habla por su boca. Es hablado por la voz de sus amos, aunque no lo sepa ni lo crea.

Aclaremos lo de la «metástasis». Nada que ver con «diseminación». Es una metástasis que se expande *concentrándose.* El poder absoluto comunicacional no hace sino centrarse, logocentrarse, fonocentrarse. Ocupa la más absoluta centralidad. Pero, a la vez, se expande. Su condición de sujeto centrado que controla sus propios mecanismos de acción y poder es la que le permite des-centrarse y extenderse, globalizarse. Es un sujeto global informático. Pero es, sobre todo, la real posibilidad que tiene el Imperio para sujetar las subjetividades. En tanto, los filósofos *post* siguen deconstruyendo al sujeto, diseminándolo, adelgazándolo, hablando del pensamiento débil. ¿El Imperio, pensamiento débil? Ya resulta triste, quizá patético, insistir con esas lividandades de los noventa, cuando se festejaba el triunfo del neoliberalismo y el fin del sistema soviético.

¿Qué haremos ante el abrumador poder del sujeto absoluto comunicacional? Defender nuestra subjetividad. (*Nota*: En *Escritos imprudentes I* hay un texto que se llama «Nos van a entretener hasta morir». Es un breve texto que escribí en 2001, hace rato, claro, que todo esto me obsesiona, como a todos nosotros. Citaba, ahí, unas palabras de León Rozitchner en un reportaje que *Página/12* le hizo el 22 de enero de 2001, a pocos días del de-

rrumbe de las Torres. Decía León: «Nunca hubo un poder tan bien organizado, voraz y despótico como el que está apareciendo ahora (...) Nunca hubo tantos instrumentos de destrucción, tanto control, tanta sujeción de la subjetividad. No podés imaginar siquiera, porque el imaginario viene de afuera y se mete en vos. Y el movimiento interno de imaginación y pensamiento te lo interrumpen a cada rato, pasándote. Todo está, en alguna medida, organizado de una manera siniestra. Todos los niveles de la relación del poder con la realidad están organizados técnica y tecnológicamente. Este sistema está hecho para destruir la subjetividad de la gente, impedir el pensamiento, impedir el afecto. Y por eso la superficialidad»[1208]. Subrayemos, de todo lo valioso que dice León, la *imposibilidad de imaginar*. El imaginario, dice, viene de afuera, se mete en uno. Un sujeto que no puede imaginar no puede proyectar, no puede pensar nada alternativo al imaginario del poder. Y la velocidad, la rapidez: no es posible tener un movimiento interno de imaginación y pensamiento. Lo interrumpen, dice León, «pasándote». Nos pasan porque son más veloces, más rápidos. De aquí la «rapidez» de los «vivillos» de la televisión. Todos tienen lengua fácil, veloz. Son atorrantitos arltianos que «se las conocen todas». Así, «te pasan como y cuando quieren». No son la inteligencia ni el talento los que se requieren. Es la audacia. La rapidez que da la impunidad, el descaro, la indiferencia moral: «me cago en todo», es la consigna de los «vivillos» de la tele. Mordaces, carajeadores, banales, campeones imbatibles de lo soez, ganan por velocidad, por ausencia de escrúpulos, porque son fruto de un mundo devaluado y conocen sus reglas, que ellos recrean y crean diariamente, mejor que nadie. Porque eso es lo que quieren quitarnos. Y con la subjetividad nos quieren arrancar la posibilidad de la conciencia crítica, del sujeto crítico que es —en un solo movimiento— la trama de nuestra libertad. El poder hace todo lo que hace (lo que con tanta eficacia hace) porque busca la imposibilidad del *acto libre*. ¿Cuál sería este acto? Hemos analizado esta cuestión. Todas las

sobredeterminaciones del estructuralismo y de los *post* nos ahogaban, pero insistimos hasta decir que en algún punto, acorralado, sofocado, en el último socavón de nuestra conciencia, *teníamos* que tener todavía un resto de libertad. Concedámoslo: sí, en ese *resto*, en ese último bastión de nuestra subjetividad, *somos aún el sujeto absoluto hegeliano*. O el sujeto de la libertad sartreana. Es necesario que podamos serlo para que el hombre no esté definitivamente perdido. Desde ese *resto* es que aún podemos decir la frase que más teme el Poder que digamos, la frase contra la cual dirige toda su enorme artillería: *dudo de vos*. Lo que dijo Descartes. Ese «héroe del pensamiento». «Dudo, y de lo único que no puedo dudar es de mi duda». Ahí tambalea la estructura.

La última bunkerización: no estar ya en este planeta

Vivimos en peligro. El terrorismo y el contraterrorismo harán del planeta un campo de batalla. La guerra global ya estalló. Ni la Primera ni la Segunda Guerra Mundial fueron «mundiales». Esta guerra de hoy, esta guerra global, esta «Guerra Global Preventiva» es la verdadera guerra «mundial». Y no es virtual a la manera de Baudrillard. Ahora la vemos. Vemos los muertos, los torturados. Vemos el hambre. Vemos a los hambrientos con solo abandonar la centralidad suntuosa de Buenos Aires, donde hay niños hambrientos en las calles, como en los bolsones de pobreza del Primer Mundo. Vemos los torturados de Irak. Los muertos de Irak. Los torturados de Guantánamo. Pero basta dar vuelta la página y ahí está la modelo del día, vendiendo su trusa, su *sou-*

tien, con sus tetas bien silicona-das. Hasta los cuerpos son virtuales, falsos simulacros de algo que no es.

Pero la lucha por la autonomía sigue pasando por la lucidez, la inteligencia, por, sí, la filosofía. Hoy, hacer filosofía, es defender la libertad de nuestra conciencia agredida por los medios del poder. Es pensar un mundo sin terrorismo ni contraterrorismo. Buscar un nuevo concepto de razón que imponga alguna zona de cordura en medio de la demencia multinuclear. Lo que corre peligro es la existencia del planeta. Se dice, se sabe, que los multimillonarios, que los que mandan y conducen y dirigen este mundo en carrera hacia el abismo ya codician el espacio sideral como tabla de salvación.

Aparte del *ruido*, el otro elemento con que se sofoca la subjetividad es la rapidez. Recordemos a Heidegger: «Cuando el tiempo sea solo rapidez». Saquemos ese «cuando». El tiempo —hoy— *es* rapidez. Es *velocidad*. Uno de los pensadores que mejor lo ha interpretado es, se sabe, Paul Virilio. Quien se ha puesto a meditar sobre la historia a comienzos de este siglo, el XXI, el que comienza con «la mayor obra de arte jamás realizada» (según el compositor Carl Heinz Stockhausen), el siglo de las Torres Gemelas. Ningún siglo ha comenzado con una «obra maestra». Creo que el siglo XX empieza con el hundimiento del *Titanic* (no comparto la idea de Hobsbawm que pone ese comienzo en la Primera Guerra Mundial, ¿qué «guerra mundial»?) y que ese hundimiento le da un aura de gran espectáculo, pero no de «obra maestra». Lo de las Torres, además, es un vuelco de la Historia. Ningún Imperio que estuviera en la cúspide de su poder fue tan drásticamente agredido. Es como si los vándalos hubieran destrozado el Coliseo bajo el mandato imperial de Julio César. Virilio habla de una guerra que caerá, ante todo, sobre las ciudades, sobre los civiles. La exclusión seguirá sencillamente porque *no hay para todos*. Ni existe la voluntad de que lo haya. «En otros términos, si todo el mundo viviera como un francés, nos harían falta más de dos planetas, y si consumiéramos como

un estadounidense nos harían falta cinco»[1209]. De la certeza acerca de la futura inhabitabilidad de este planeta surge «el acento puesto desde hace tiempo por la astronáutica sobre la ilusión de la conquista del espacio»[1210]. Pero —según mi punto de vista— el problema, que Virilio apenas roza aunque lo enuncia con claridad, es el del *gran encierro*. Escribe: El signo del *gran encierro* «es el desarrollo exponencial de las *gated communities* y el regreso de la ciudad cerrada, especialmente en EE. UU., donde decenas de millones de estadounidenses se encierran desde hace más de diez años buscando el último confort, el de la *seguridad interior*»[1211]. Se da, entonces, una tendencia a la *bunkerización*, un regreso a la «ciudad cerrada», que recuerda los feudos medievales. «El "gran encierro" metropolitano de los siglos XX y XXI reproduce a escala global aquello que ocurría antaño a escala local, durante la población de la era agraria y artesanal»[1212]. Hay una «fijación patológica». Ya el mundo se resiste a ser «multipolar», ahora es «unipolar». «El problema (escribe Virilio) es que el patio trasero de la superpotencia estadounidense tiene las dimensiones del mundo»[1213]. De aquí la necesariedad, para el Imperio, de la «guerra preventiva». El ataque puede provenir de *cualquier parte*. Hay que *anticiparse a él* y operar antes de que el tumor haga metástasis. Se trata de una cirugía preventiva. Pero es el Imperio el que decide dónde está la «enfermedad». Una enfermedad que aún no se ha manifestado, pues la «guerra preventiva» consiste en esto: en impedir que se manifieste. Cuando lo haga será tarde. Pero atacar algo que *no existe* o que *no existe aún* es de una irracionalidad criminal que amenaza a *todo* el patio trasero. Que al ser, ahora, todo el mundo, amenaza entonces *a todos*.

Todo el mundo capitalista —dada su imposibilidad para *integrar* a los que quedan afuera, a los *nuevos bárbaros*— se encuentra a las puertas de la *invasión*. Judith Revel, francesa, moderadamente foucaultiana, que se especializa en los problemas de la *banlieu* (periferia), descubre ahí tal grado de miseria, de pobreza,

que duda de los posibles procesos de subjetivación. «Hay», dice, «una miseria tremenda que implica, sobre todo, la reducción de la vida política a una simple supervivencia»[1214]. Las clases medias altas y las clases empresariales de los *countries* de la *banlieu* de Buenos Aires retornan a la ciudad, a la centralidad, donde se sienten más protegidas, dado que los «bárbaros» de la periferia son ya —en una posibilidad de insurgencia salvaje— incontenibles por los guardias armados de los servicios de seguridad. De este modo, el estricto presente de la racionalidad capitalista se dibuja entre la emergencia amenazante de los hambrientos, la incontrolabilidad del terrorismo, el fracaso de las nuevas guerras de colonización antiterrorista y el proyecto de las altas clases, de los poderosos que protagonizan el *gran encierro*, la *bunkerización* de la *ciudad cerrada* y planean, entre tanto, sumidos en la angustia y hasta en la crispada desesperación del *último recurso*, la huida a la seguridad extra-planetaria, sideral, al *último encierro*, al último *bunker* cuya característica esencial, la que otorga la *verdadera* seguridad que se busca, radica en *no estar ya en este planeta*. Algo que confirma para el Imperio un fracaso consumado, sistémico, aplastante: ni siquiera el sujeto absoluto comunicacional, cuyo poder es devastador, puede satisfacer una necesidad elemental de los hombres, el hambre, sino que lo acrecienta y en este acrecentamiento se hunde la posibilidad de integrarlo a la *polis*, a la dignidad social, al salario y no a la miseria injuriosa.

Y sin embargo, alguien, hoy, todavía

Y, sin embargo, ahora, hoy, en algún lugar de este mundo, alguien nace y alguien muere en paz, rodeado, este, por los seres

que lo han querido y que le darán sepultura. En alguna sala de conciertos Martha Argerich toca la sonata en si menor de Liszt o Maurizio Pollini, el concierto número dos de Brahms. Un pintor crea su mejor obra. Un médico hace un trasplante que salva una vida. Dos jóvenes hacen el amor con pasión, como locos. Otros dos se juran amor eterno, aunque saben que será difícil y que no importa porque, en ese momento, ese amor es eterno. Un heterosexual se baja de un auto y se agarra a las piñas con una patota que castiga a un gay. Oscar de la Hoya mete una izquierda perfecta, magistral, de esas que hacen bello el boxeo, aunque después le roben la pelea. Un arquero hace un achique impecable y se queda con la pelota o vuela hacia su izquierda y saca al corner con la punta de los dedos un tiro libre dirigido al rincón de las ánimas. Un escritor sufre con su nueva novela, pero sabe que va a ganar y que le va a salir bien, aunque después no se la publiquen, o sí porque un editor inteligente le ve el talento y se lo reconoce. Un poeta encuentra la palabra justa, la que buscaba, la que necesitaba. Dos viejos amantes ven una película clásica, que conocen de memoria, pero que es un ritual, entre ellos, verla siempre que la dan. Un arquitecto diseña un edificio que no es una Torre que arruinará la estética de un barrio venerable, sino un lugar para que viva la gente, para que viva bien, con lo justo, lo necesario y punto. Un político no tolera el hambre del pueblo, no puede ver chicos pidiendo limosna en las calles y promueve un plan nacional contra la pobreza (esta es difícil; pero ¿por qué no?). Un profesor se siente pleno porque ve en las caras de sus alumnos que están descubriendo algo nuevo, porque toman notas o porque lo miran en silencio, recibiendo su saber, que siempre será escaso pero nunca será menos de todo el que tiene para dar. Un maestro de actores propone un ejercicio sobre *Macbeth*, y la mirada de una de sus alumnas, sorprendentemente, le enciende un fuego que había olvidado o quería olvidar. Un escenógrafo diseña una escenografía genuinamente mozartiana, juguetona, osada y llena de colores exquisitos, impecables para *Las*

bodas de Fígaro. Un director de cine entiende que el suyo es un arte de equipo y deja de creerse un genio que si no lo hace todo es como si no filmara y, en lugar de poner «un film de», pone «dirección de» y hasta pone su nombre junto a todo su equipo. Hollywood vuelve al encanto de las *screwball comedies* y a las sombras del film *noir* o a los atrevimientos formales de *El ciudadano*. Una ecologista joven, que desborda certezas y ganas de vivir, defiende la salud del planeta, lucha contra la tala del Amazonas. Alguien, hoy, todavía, pide remedios para el sida en África. Alguien, hoy, todavía, lucha por el sentido profundo de la vida, cree en Dios y le reza y da clases en una villa de emergencia, o es ateo y milita en una agrupación barrial, y habla de la democracia directa y el contrapoder porque cree que no hay que dejarle todo a los políticos. Alguien, hoy, todavía, cree, como creía Walter Benjamin, que «Solo por amor a los desesperados conservamos aún la esperanza». Y, por fin, alguien, hoy, todavía, sabe que fue también Walter Benjamin el que le dijo a Theodor Adorno, cuando este lo urgió, en 1940, a emigrar a los Estados Unidos: «Todavía hay posiciones que defender en Europa».

Todavía hay causas que defender en este mundo.

Bibliografía

AA.VV., *Heidegger, à plus forte raison*, Fayard, Paris, 2007.

AA.VV., *Hommage a Jean Hyppolite*, PUF, Paris, 1970.

Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid, 2005.

— *La ideología como lenguaje*, Taurus, Madrid, 1971.

— *Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1999.

Adorno, Theodor, y Horkheimer, Max, *Dialéctica del Iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1988.

Alberdi, Juan Bautista, *Fragmento preliminar al Estudio del Derecho*, Buenos Aires, 1837.

Agamben, Giorgio, *El lenguaje y la muerte, un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-textos, Valencia, 2003.

Aira, César, *Cumpleaños*, Grijalbo Mondadori, España, 2004.

Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967.

— *Lire Le capital*, F. Maspero, París, 1965.

Aries, Philippe, y Duby, Georges (comps)., Perrot, Michelle (dir)., *Historia de la vida privada*, tomo VII, Taurus, Buenos Aires, 1990.

Badiou, Alain, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999.

Balibar, Étienne, *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.

Bataille, Georges, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1985.

Baudrillard, Jean, *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona, 1996.

— *El intercambio imposible*, Cátedra, Madrid, 1999.

— *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Anagrama, Barcelona, 1991.

— *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Anagrama, Barcelona, 1997.

— *La transparencia del mal. Ensayos sobre los fenómenos extremos*, Anagrama, Barcelona, 1993.

— *Olvidar a Foucault*, Pre-textos, Valencia, 1978.

Bayer, Osvaldo, *Severino di Giovanni, el idealista de la violencia*, Galerna, Buenos Aires, 1970.

Baeumler, Alfred, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig, 1931.

Beckett, Samuel, *Final de partida*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.

Belgrano Rawson, Eduardo, *Fuegia*, Planeta, Buenos Aires, 1999.

Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990.

— *Ensayos escogidos*, traducción de H. A. Murena, Ediciones Coyoacán, México, 1999.

— *Tesis de filosofía de la historia*, Planeta, Barcelona, 1994.

Bentham, Jeremy, *El panóptico*, Quadrata, Buenos Aires, 2005.

Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Méxi-

co/Madrid, 1989.

Bobbio, Norberto, y Vattimo, Gianni, *La izquierda en la era del karaoke*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997.

Borradori, Giovanna, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Buenos Aires, 2004.

Bourdieu, Pierre, *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Buenos Aires, 1991.

Bourgeois, Bernard, *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

Buber, Martin, *Yo y tú*, Nueva Vision, Buenos Aires, 1982.

Buck-Morss, Susan, *Hegel y Haití, la dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Norma, Buenos Aires, 2005.

Camus, Albert, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2005.

Carmona, Ernesto, «La SIP: Los amos de la prensa en EE.UU. y América Latina», <Argenpress.info>, 2007.

Castro, Edgardo, «El humanismo y la herencia de Heidegger», *Revista Ñ* de *Clarín*.

— *Vocabulario de Michel Foucault*, Prometeo, Universidad de Quilmes, Buenos Aires, 2004.

Casullo, Nicolás A., *El debate modernidad-posmodernidad*, 2.ª ed. ampliada, Retórica, Buenos Aires, 2004.

Chambers, Iain, *La cultura después del humanismo*, Cátedra, Madrid, 2006.

Cohen-Solal, Annie, *Sartre, 1905-1980*, Edhasa, Barcelona, 2005.

Corazón González, Rafael, *El pesimismo ilustrado, Kant y las teorías políticas de la Ilustración*, Rialp, Madrid,

2005.

Correas, Carlos, «Atisbos sobre Sartre: ligereza, inteligencia, aventurerismo», en Tomás Abraham, *Vidas filosóficas*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002.

— *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2000.

— *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2001.

— «Fue mi maestro», revista *Arts*, 28/11/1964.

Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

— *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967.

— *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995.

— *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

— *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1988.

Descartes, René, *Discurso del método*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

— *Discurso del método*, Seix Barral, Buenos Aires, 2004.

Díaz, Esther, *La filosofía de Michel Foucault*, Biblos, Buenos Aires, 1995.

Dosse, François, *Historia del estructuralismo*, tomo I: *El campo del signo*, Akal, Madrid, 2004.

Dostoyevski, Fiodor, *Memorias del subsuelo*, Losada, Buenos Aires, 2004.

— *Obras completas*, tomo I, Aguilar, Madrid, 1961.

Dreyfus, Hubert L., y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Vi-

sión, Buenos Aires, 2001.

Eagleton, Terry, *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998.

Easton Ellis, Bret, *American Psycho*, Suma de Letras, Madrid, 2001.

Eloy Martínez, Tomás, *La novela de Perón*, Aguilar, Buenos Aires, 2004.

Engels, Friedrich, *Anti-Düring*, Ercilla, Santiago, Chile, 1940.

— *Dialéctica de la naturaleza*, Grijalbo, México, 1961.

— *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras de Moscú, 1955.

Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Flammarion, París, 1989. *[Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992).

Fanon, Frantz, *Escucha blanco*, Nova Terra, 1966.

— *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

Farías, Víctor, *Heidegger y el nazismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Faye, Emmanuel, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, autours des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris, 2005.

Feinmann, José Pablo, *Escritos imprudentes* I, Norma, Buenos Aires, 2002.

— *Escritos imprudentes* II, Norma, Buenos Aires, 2005.

— *Filosofía y nación*, Seix Barral, Buenos Aires, 1996.

— *La astucia de la razón*, Norma, Buenos Aires, 2004.

— *La creación de lo posible*, Legasa, Buenos Aires, 1986.

— *La sangre derramada*, Seix Barral, Buenos Aires, 2003.

— *La sombra de Heidegger*, Seix Barral, 2005.

— *Los crímenes de Van Gogh*, Planeta, Buenos Aires, 1994.

— «Alberdi y el proyecto político dependiente», *Envido*, n.º 4, septiembre de 1971.

Fernandez Couto, Rogelio (comp)., *Conmemorando a Heidegger*, Letra Viva, Buenos Aires, 2002.

Ferns, Henry Stanley, *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1966.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965.

Ferry, Luc, y otros, *El sujeto europeo*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1990.

Ferry, Luc, y Renaut, Alain, *Heidegger y los modernos*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1976.

Fichte, Johann Gottlieb, *Discursos a la nación alemana*, RBA, Barcelona, 2002.

Fisherman, Diego, *La música del siglo XX*, Paidós, Buenos Aires, 1998.

Forster, Ricardo, *Walter Benjamin y el problema del mal*, Altamira, Buenos Aires, 2001.

Förster-Nietzsche, Elisabeth, *Das Leben Friedrich Nietzsche's*, Neumann, Leipzig, 1895-1904.

Foucault, Michel, *Dits et écrits III*, 1976-1979, Gallimard, París, 1994.

— *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999.

— *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.

— *Historia de la sexualidad*, 1, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2006.

— *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

— *La hermenéutica del sujeto*, Centro de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

— *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2003.

— *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1999.

— *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992.

— *¿Qué es la Ilustración?*, Alción, Córdoba, Argentina, 2002.

— *Seguridad, territorio, población*, Centro de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

— *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1999.

Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza, Buenos Aires, 1992.

— *La interpretación de los sueños, Obras completas*, tomo v, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.

Fromm, Erich, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 1982.

— *El miedo a la libertad*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.

— *Marx's Concept of Man*, F. Ungar Pub. Co., Nueva York, 1961. *[Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962].

Frugone, Juan Carlos, *Rafael Azcona*, Festival de Valladolid, Valladolid, 1987.

Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1995.

Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México, 2000.

Galimberti, Katja, *Nietzsche, una guía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.

Grüner, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico,* Paidós, Buenos Aires, 2002.

— *La cosa política o el acecho de lo real*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

Guevara, Ernesto, *Mensaje a la Tricontinental*, Secretariado Ejecutivo de la Organización de Solidaridad de los Pueblos de Asia, África y América Latina, La Habana, 1967.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989.

— *La modernidad, un proyecto incompleto,* en Foster, Hal, *et al., La posmodernidad*, Kairos, México, 1988.

— *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Buenos Aires.

Hardt, Michael, *Deleuze, un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica*, Hachette, Buenos Aires, 1956.

— *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2005.

— *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

— *Filosofía de la historia*, Ediciones Zeus, Barcelona, 1970.

— *Filosofía del derecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

— *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999.

— «Lecciones sobre la historia de la Filosofía», *Historia de la Filosofía*, tomo III, Fondo de Cultura Económica,

México, 1955.

— *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, tomo III, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

— *Lineamientos para una filosofía del derecho*.

Heidegger, Martin, *Acerca del evento*, Almagesto/Biblos, Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, Buenos Aires, 2002.

— *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995.

— *Carta sobre el humanismo*, en *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2001.

— *Conmemorando a Heidegger - Dossier de «Imago Agenda» 1997-2000*, Letra Viva, Buenos Aires, 2002.

— *Discurso del Rectorado*, 1939.

— *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988.

— *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959.

— *La autoafirmación de la universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1996.

— *La época de la imagen del mundo*, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, Santiago, 1958.

— *Nietzsche*, tomo I, Destino, Barcelona, 2000.

— *Qué es eso de la filosofía*, Sur, Buenos Aires, 1960.

— *Qué es la filosofía*, Herder, Barcelona, 2004.

— *Ser y tiempo*, Traducción de Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

— *Ser y tiempo*, Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2003.

Heidegger, Martin, y Jaspers, Karl, *Correspondencia (1920-1963)*, Síntesis, Madrid, 2003.

Hernández-Pacheco, Javier, *Corrientes actuales de la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1996.

Hobbes, Thomas, *De cive —Sobre el ciudadano—*, Alianza, Madrid, 2000.

Hobsbawm, Eric, *El Manifiesto comunista: su actualidad*, Grupo Editor Tesis Once, Buenos Aires, 2003.

— *La era del capital, 1848-1875*, Planeta, Buenos Aires, 1998.

Howitt, William, *Colonization and Christianity. A popular history of the treatment of the natives by the Europeans in all their colonies*, Longman, Orme, Brown, Green, & Longmans, Londres, 1838.

Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Losada, Buenos Aires, 1945.

— *Investigación sobre la moral*, Losada, Buenos Aires, 1945.

Huntington, Samuel R, *El choque de civilizaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1997.

Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1986.

Huxley, Aldous, *Contrapunto*, Sudamericana, Buenos Aires, 2001.

— *Un mundo feliz*, Plaza & Janes, Barcelona, 1972.

Jaspers, Karl, *Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003.

Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1986.

Jünger, Ernst, *El trabajador*, Tusquets, Barcelona, 1990.

Kant, Emmanuel, «Qué es la Ilustración», *Filosofía de la historia*, traducción de Emilio Estiú, Nova, Buenos Aires, 1958.

— *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, 1961.

— *Crítica de la razón pura*, tomo I, Losada, Buenos Aires, 1992.

— *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1965.

Kaufmann, Walter, *Hegel*, Alianza, Madrid, 1968.

Kofman, Sarah, *El desprecio de los judíos, Nietzsche, los judíos y el antisemitismo*, Arena Libros, Madrid, 2003.

Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1947.

— *La noción de autoridad*, Nueva Vision, Buenos Aires, 2005.

Kracauer, Siegfried, *De Caligari a Hitler*, Paidós, Barcelona, 1995.

Lacan, Jacques, *Escritos 2*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

Lacoue-Labarthe, Philippe, *La ficción de lo político*, Arena Libros, Madrid, 2002.

Laffont, Robert (dir)., *Historia de París y los parisienses*, Fabril Editora, Buenos Aires, 1961.

Lafont, Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo, el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza, Madrid, 1997.

Levi, Primo, *Si esto es un hombre*, El Aleph, Barcelona, 2006.

Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

Levinas, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid 1993.

Lévy, Bernard-Henri, *El siglo de Sartre*, Ediciones B, Barcelona, 2000.

Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.

Link, Daniel, *Clases: literatura y disidencia*, Norma, Buenos Aires, Miami, 2005.

Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 1994.

— *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986.

— *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona, 2006.

Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941.

Löwy, Michael, *Walter Benjamin, aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.

Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1963.

— *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969.

Lukács, Georg, y otros, *Realismo, ¿mito, doctrina o tendencia histórica?*, Lunaria, Buenos Aires, 2002.

Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.

— *La fenomenología*, Eudeba, Buenos Aires, 1960.

— *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.

Máiz, Ramón, «Postmodernidad e Ilustración: ontología social», en Pablo López Álvarez y Jacobo Muñoz (eds)., *La impaciencia de la libertad, Michel Foucault y lo político*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

Mann, Thomas, *Doctor Faustus*, Sudamericana, Buenos Aires, 1951.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, J. Mortiz, México, 1968.

— *Razón y revolución, Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1967.

— *Razón y revolución, Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 2003.

Marramao, Giaccomo, *Pasaje a Occidente, filosofía y globalización*, Katz, Buenos Aires, 2006.

Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1965.

— *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, México, 1968.

— *El capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

— *El capital*, tomo I, vol. 1, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

— *El capital*, tomo I, vol. 3, Siglo XXI, México, 1975.

— *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955.

— *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.

— *La cuestión judía*, Coyoacán, Buenos Aires, 1969.

— «La dominación británica en la India», Londres, 10 de junio de 1853, en *The New York Daily Tribune*, n.º 3804, 25/6/1853.

— «La guerra civil en Francia», *Obras escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955.

— *Los anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970.

— *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1968. [Colihue-Clásica, Buenos Aires, 2006].

Marx, Karl, y Engels, Friedrich, *Estudios sobre literatura*, Colihue Universidad, Buenos Aires, 2003.

— *Manifiesto del Partido Comunista*, Perfil, Libros Básicos, Buenos Aires, 1997.

— *Obras escogidas*, tomo I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955.

— *Sobre arte y literatura*, Revival, Buenos Aires, 1964.

— *Sobre el sistema colonial del capitalismo*, Estudio, Buenos Aires, 1964.

Masotta, Oscar, *Conciencia y estructura*, Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1968.

Micieli, Cristina, *Foucault y la fenomenología, Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 2000.

Moreno, Mariano, *Plan revolucionario de operaciones*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1965.

Mosés, Stéphane, *El ángel de la historia*, Cátedra, Universidad de Valencia, Madrid, 1997.

Muchnik, Daniel, *Negocios son negocios. Los empresarios que financiaron el ascenso de Hitler al poder*, Norma, Buenos Aires, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Edaf, Madrid, 1985.

— *Cómo se filosofa a martillazos*, Edaf, Madrid, 2004.

— *El anticristo*, Ambrosía/Ethos, Buenos Aires, 2002.

— *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000.

— *El origen de la tragedia*, Poseidon, Buenos Aires, 1949.

— *Epistolario*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

— *Fragmentos póstumos*, Abada, Madrid, 2004.

— *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2001.

— *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2001.

— *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2004.

— *Más allá del bien y del mal*, Edaf, Madrid, 1985.

— *Poemas*, Hiperión, Madrid, 2005.

— *Segunda consideración intempestiva*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.

Norris, Christopher, *Teoría acrítica, posmodernismo, intelectuales y la Guerra del Golfo*, Cátedra, Madrid, 1997.

Orwell, George, *1984*, Destino, Barcelona, 2003.

Ott, Hugo, *Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1992.

Otto, Rudolf, *Lo santo*, Revista de Occidente, Madrid, 1925.

Parra, Carlos, y Tabakian, Eva, *Lacan y Heidegger, una conversación fundamental*, Paradiso, Buenos Aires, 1997.

Pawlick, Michael, *La realidad de la libertad*, Universidad Externado de Colombia, 2005.

Payne, Michael, *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

Paz, Juan Carlos, *Introducción a la música de nuestro tiempo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1971.

Perrot, Michelle, y Duby, Georges, *Histoire des femmes en occident*, Plon, Paris, 1991-1992. *[Historia de las mujeres en Occidente*, Taurus, Madrid, 1991].

Picotti, Dina V., «Heidegger en castellano», *Revista Ñ*, 1/7/2006.

Pirandello, Luigi, *Seis personajes en busca de un autor*, Losada: Océano, México, 1998.

Platón, *El banquete*, Alba, Madrid, y Edivisión, México, 2000.

Puig, Manuel, *El beso de la mujer araña*, Seix Barral, Barcelona, 2005.

Reyes Mate, Manuel, *Medianoche en la historia*, Trotta, Madrid, 2006.

Ricardo, David, *Principios de economía política y tributación*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

Ríos, Rubén H., *Ensayo sobre la muerte de Dios, Nietzsche y la cultura contemporánea*, Biblos, Buenos Aires, 1996.

— *Foucault y la sexualidad*, Intelectuales, España, en prensa.

— *Nietzsche y la vigencia del nihilismo*, Campo de Ideas, Madrid, 2004.

Rivera, Andrés, *La revolución es un sueño eterno*, Alfaguara, Buenos Aires, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, 1819.

Rozitchner, León, *El terror y la gracia*, Norma, Buenos Aires, 2003.

— *La cosa y la cruz. En torno a las Confesiones de San Agustín*, Losada, Buenos Aires, 2001.

Saccomanno, Guillermo, *El buen dolor*, Emecé, Buenos Aires, 1999.

Saer, Juan José, *Glosa*, Buenos Aires, Planeta/Seix Barral, 2003.

Sáez Rueda, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001.

Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 2003.

Sala Rose, Rosa, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Acantilado, Barcelona, 2003.

Sarmiento, Domingo Faustino, *Civilización i barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga*, Imprenta del Progreso, Santiago, Chile, 1845.

— *Facundo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.

Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire*, traducción de Aurora Bernárdez, Losada, Buenos Aires, 1957.

— *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963.

— *Cuestiones de método*, Instituto del Libro, La Habana, 1968.

— *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1957.

— *El hombre y las cosas*, Losada, Buenos Aires, 1960.

— *El idiota de la familia*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1975.

— *El ser y la nada, ensayo de ontología fenomenológica*, Losada, Buenos Aires, 2004.

— *La libertad cartesiana*.

— *La náusea*, Seix Barral, Barcelona, 1984.

— *La trascendencia del ego*, Caldén, Buenos Aires, 1968.

— *Las manos sucias* (teatro), traducción de Aurora Bernárdez, Losada, Buenos Aires, 2004.

— *Las moscas*, Losada, Buenos Aires, 2005.

— *Las palabras*, Losada, Buenos Aires, 1964.

— *Materialismo y revolución*, en *La república del silencio*, Losada, Buenos Aires, 1968.

— *¿Qué es la literatura*?, Losada, Buenos Aires, 1950.

— *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Sur, Buenos Aires, 1948.

— *San Genet, comediante y mártir*, Losada, Buenos Aires, 2003.

Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1916. *[Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1959].

Saviani, Carlo, *El Oriente de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2004.

Scavino, Dardo, *La filosofía actual*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

Schnaith, Nelly, *Las heridas de Narciso*, Catálogos, Buenos Aires, 1990.

Sebreli, Juan José, *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1964.

— *El asedio a la modernidad*, Ariel, Barcelona, 1992.

Shelley, Mary, Frankenstein, Alianza, Madrid, 1981.

Silberstein, Enrique, *Piratas, filibusteros, corsarios y bucaneros*, Carlos Pérez, Buenos Aires, 1969.

Spinoza, Baruch de, *Tratado político*, Estudio Preliminar y notas de Ernesto Funes, Quadrata, Argentina, 2003.

Steiner, George, *Heidegger*, FCE, México, 2001.

Stoker, Bram, *Drácula*, Longseller, Buenos Aires, 1897.

Tempels, Placide, *Bantu Philosophy*, Présence Africaine, París, 1969.

Tolstoi, León, *La muerte de Iván Ilich*, Clásicos de Siempre, Longseller, Buenos Aires, 2005.

Torres, Augusto M., *El cine italiano en cien películas*, Alianza, Madrid, 1994.

Tran-Duc-Thao, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, traducción de Juan José Sebreli, Lautaro, Buenos Aires, 1959.

Traverso, Enzo, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001.

Turgueniev, Iván, *Padres e hijos*, Renovación, Buenos Aires, 1944.

Vargas Llosa, Mario, *Desafíos a la libertad*, Aguilar, Madrid, 1994.

Vasallo, Sara, *Sartre/Lacan, el verbo ser: entre concepto y fantasma*, Catálogos, Buenos Aires, 2006.

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 2000.

— *Hermenéutica y racionalidad*, Norma, Barcelona/Buenos Aires, 1994.

— *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2002.

— *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1992.

Vattimo, Gianni, y otros, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990.

Vattimo, Gianni, y Rovatti, Pier Aldo, *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2006.

Viñas, David, «Apuntes para una apología», *Revista Ñ*, 7/5/2005.

Virilio, Paul, *Ciudad pánico*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.

Volpi, Franco, *El nihilismo*, Biblos, Buenos Aires, 2005.

Voltaire, *Cándido y otros cuentos*, Alianza, Madrid, 1999.

Waldenfels, Bernhard, *De Husserl a Derrida*, Paidós, Barcelona, 1997.

Walia, Shelley, *Edward Said y la historiografía*, Gedisa, Barcelona, 2004.

Weil, Eric, *Hegel y el Estado*, Ediciones Nagelkop, Córdoba, Argentina, 1970.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1995.

Wolin, Richard, *Los hijos de Heidegger*, Cátedra, Barcelona, 2003.

Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

— *Mirando al sesgo*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

Zourabichvili, François, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu, Madrid, 2004.

JOSÉ PABLO FEINMANN (Buenos Aires, 1943). Es licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y ha sido docente de esta carrera en esa casa de estudios. Publicó más de treinta libros, que han sido traducidos a varios idiomas. Entre sus ensayos, se cuentan *Filosofía y nación* (1982), *López Rega, la cara oscura de Perón* (1987), *La creación de lo posible* (1988), *Ignotos y famosos. Política, posmodernidad y farándula en la nueva Argentina* (1994); *La sangre derramada. Ensayo sobre la violencia política* (1998); *Pasiones de celuloide. Ensayos y variedades sobre cine* (2000); *Escritos imprudentes* (2002), *La historia desbocada, tomos I y II* (2004), *Escritos imprudentes II* (2005), *El cine por asalto* (2006), *La filosofía y el barro de la historia* (2008), *Peronismo. Filosofía política de una persistencia argentina, tomos I y II, El Flaco* (2010), y *Filosofía política del poder mediático* (2013). Entre sus novelas: *Últimos días de la víctima* (1979), *Ni el tiro del final* (1981), *El ejército de ceniza* (1986), *La astucia de la razón* (1990), *El cadáver imposible* (1992), *Los crímenes de Van Gogh* (1994), *El mandato* (2000), *La crítica de las armas* (2003), *La sombra de Heidegger* (2005), *Timote. Secuestro y muerte del general Aramburu* (2009),

Carter en New York (2009), *Carter en Vietnam* (2009) y *Días de infancia* (2012). Es autor de las piezas teatrales *Cuestiones con Ernesto Che Guevara* (1999) y *Sabor a Freud* (2002), y de los guiones cinematográficos de *Últimos días de la víctima* (1982), *Eva Perón* (1996), *El amor y el espanto* (2000) y *Ay, Juancito* (2004). Su exitoso programa que emite Canal Encuentro, *Filosofía aquí y ahora*, inició este año su séptima temporada.

Notas

[1] R. Descartes, *Discurso del método*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pág. 57. <<

[2] R. Descartes, *Discurso del método*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pág. 59. <<

[3] Ibíd., pág. 59. <<

[4] Ibíd., pág. 60. <<

[5] Ibíd., pág. 68. <<

[6] Ibíd., pág. 70. <<

[7] Ibíd., pág. 71. <<

[8] Ibíd., pág. 72. <<

[9] Ibíd., pág. 73. <<

[10] Hay edición reciente de Seix Barral, Buenos Aires, 2004. <<

[11] Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pág. 9. <<

[12] Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, pág. 87. <<

[13] Martin Heidegger, *Qué es eso de la filosofía*, Sur, Buenos Aires, pág. 44, 1960. <<

[14] Ibíd., pág. 44. <<

[15] M. Payne, *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Paidós, Buenos Aires, 2002. <<

[16] R. Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 2000. <<

[17] Cf. E. Kant, «Qué es la Ilustración», *Filosofía de la historia*, traducción de Emilio Estiú, Nova, Buenos Aires, 1958. <<

[18] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999, pág. 180. <<

[19] Ídem. <<

[20] Ibíd., pág. 182. <<

[21] Ibíd., pág. 183. <<

[22] Ídem. <<

[23] Ídem. <<

[24] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pág. 16. <<

[25] Karl Marx, *El capital*, Siglo XXI, México, tomo I, vol. 3, pág. 939. <<

[26] Ibíd., pág. 596. <<

[27] M. Payne, *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, ob. cit, pág. 294. <<

[28] Ídem. <<

[29] P. Tempels, *Bantu Philosophy*, en M. Payne, *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, ob. cit. <<

[30] M. Heidegger, *Qué es la filosofía*, Herder, Barcelona, 2004. <<

[31] Ibíd., pág. 42. <<

[32] Ídem. <<

[33] Ibíd., pág. 44. <<

[34] Ibíd., pág. 48. <<

[35] Ibíd., pág. 50. <<

[36] Nota de Jesús Adrián Escudero a su edición citada de *Qué es la filosofía*, pág. 71. <<

[37] Faye, Emmanuel, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, París, 2005. <<

[38] Ibíd., págs. 51-52. <<

[39] George Steiner, *Heidegger*, FCE, México, 2001, pág. 107. <<

[40] M. Heidegger, *Qué es la filosofía*, ob. cit., pág. 61. <<

[41] R. Descartes, *Discurso del método*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pág. 135. Del *Discurso...* hay una muy buena y accesible edición de Colihue Clásica que, además, es bilingüe. <<

[42] Esta correspondencia se puede encontrar en *Conmemorando a Heidegger - Dosier de Imago Agenda» 1997-2000* o en *Heidegger y el nazismo*, el célebre libro de Víctor Farías que disparó esta temática. En castellano lo publicó Fondo de Cultura Económica en 1998. <<

[43] K. Marx, *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1965, pág. 17. <<

[44] Voltaire, *Cándido y otros cuentos*, Alianza, Madrid, 1999, pág. 57. <<

[45] Ibíd., pág. 59. <<

[46] Ibíd., pág. 148. <<

[47] Ibíd., pág. 150. <<

[48] Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, Alción Editora, Córdoba, 2002 pág 67. <<

[49] Ibíd., pág. 67. <<

[50] Kant, *Filosofía de la historia*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1965, pág. 57. <<

[51] Ídem. <<

[52] Ídem. <<

[53] Ídem, las cursivas son mías. <<

[54] Ibíd., pág. 58. <<

[55] Ibíd., pág. 59. <<

[56] Ídem. <<

[57] Ídem. <<

[58] Existe sobre estos temas el valioso libro de Marcuse que lleva ese título: *Razón y revolución, Hegel y el surgimiento de la*

teoría social, Alianza, Madrid, 2003. El ensayo de Marcuse, brillante integrante de la Escuela de Frankfurt, filósofo que tuvo influencias en el movimiento francés de mayo del '68, se centra en Hegel pero conviene verlo para estos temas que estamos tratando. También es muy valioso el libro de Rafael Corazón González, *El pesimismo ilustrado, Kant y las teorías políticas de la Ilustración* Rialp, Madrid, 2005. <<

[59] Hegel, «Lecciones sobre la historia de la Filosofía», *Historia de la Filosofía*, tomo III, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, pág. 421. <<

[60] Kant, *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1992, tomo I, pág. 223. <<

[61] Hegel, *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica México, 1955, tomo III, pág. 426. <<

[62] Kant, *Crítica de la razón pura*, ob. cit., tomo II, pág 49. <<

[63] Ibíd., pág. 45. <<

[64] M. Payne, ob. cit., pág. 328. <<

[65] G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, pág. 50. <<

[66] G. Lukács y otros, *Realismo, ¿mito, doctrina o tendencia histórica?*, Lunaria Buenos Aires, 2002, pág. 11. <<

[67] José Pablo Feinmann, «Cinco imprudencias sobre Kant» en *Escritos imprudentes II*, Norma, Buenos Aires, 2005, pág. 381. <<

[68] Jacques Lacan, *Escritos 2*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, págs. 565-626. <<

[69] S. Žižek, *Mirando al sesgo*, Paidós, Buenos Aires, 2000, pág. 31. <<

[70] Ibíd., pág. 34. <<

[71] E. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, 1961, pág. 171. <<

[72] T. Adorno, *Minima moralia*, Tauros, Madrid, 1999, pág. 224. <<

[73] Thomas Mann, *Doctor Faustus*, Sudamericana, Buenos Aires, 1951, pág. 285. <<

[74] Ibíd., pág. 286. <<

[75] Diego Fisherman, *La música del siglo xx*, Paidós, Buenos Aires, 1998, pág. 43. <<

[76] Ibíd., pág. 131. <<

[77] Ibíd., pág. 138. <<

[78] Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995, pág. 27. <<

[79] Herbert Marcuse, *Razón y revolución, Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1967, pág. 7. Hay nueva edición en Alianza Editorial. <<

[80] Bernard Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires 1972, pág. 89. <<

[81] Ídem. <<

[82] Ídem. <<

[83] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ob. cit., pág. 15. <<

[84] G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1963, pág. 273. <<

[85] Los cursos de Kojève, por mediación de Raymond Queneau, se publicaron en 1948: *Introduction à la lecture de Hegel*. Otro texto valioso de Kojève para consultar es *La noción de autoridad*, Nueva Vision, Buenos Aires, 2005. <<

[86] Jean-François Lyotard, *La fenomenología*, Eudeba, Buenos Aires, 1960, pág. 7. <<

[87] lbíd., pág. 24. <<

[88] Hegel, *Fenomenología…*, ob. cit., pág. 119. <<

[89] Ídem. <<

[90] Ibíd., pág. 118. <<

[91] Ídem. <<

[92] Ídem. <<

[93] Ídem. <<

[94] Ídem. <<

[95] Ibíd., pág. 120. <<

[96] Leonard Maltin, *Movie & Video Guide*, Penguin Books, Nueva York, 2001, pág. 1238. <<

[97] Augusto M. Torres, *El cine italiano en cien películas*, Alianza, Madrid, 1994, pág. 312. <<

[98] Juan Carlos Frugone, *Rafael Azcona*, Festival de Valladolid, Valladolid, 1987, pág. 72. <<

[99] José Pablo Feinmann, *Escritos imprudentes* II, ob. cit., págs. 410-413. <<

[100] Hegel, *Ciencia de la lógica*, Hachette, Buenos Aires, 1956, tomo I, pág. 36. <<

[101] Hegel, *Filosofía de la historia*, Ediciones Zeus, Barcelona, 1970, pág. 59. También: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999, cap. II: «La idea de la historia y su realización». <<

[102] Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ob. cit., tomo III, pág. 285. <<

[103] Ibíd., pág. 309. <<

[104] Véase: Baruch de Spinoza, *Tratado político*, Estudio Preliminar y notas de Ernesto Funes, Quadrata, Argentina, 2003. Y muy especialmente: Gilles Deleuze, *Spinoza: Fílosofla práctica*, Tusquets, Barcelona, 2001. <<

[105] José Pablo Feinmann, *La astucia de la razón*, Norma, Buenos Aires, 2004, pág. <<

[106] Hegel, *Ciencia de la lógica*, ob. cit., pág. 61. <<

[107] Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2005, pág. 182. <<

[108] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ob. cit., pág. 16. <<

[109] Ídem. <<

[110] Ibíd., pág. 24. <<

[111] Ibíd., pág. 32. <<

[112] Hegel, *Filosofía del derecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975, pág. 274, parágrafo 243. <<

[113] Ibíd., parágrafo 244. <<

[114] Ídem. <<

[115] Ibíd., pág. 275, parágrafo 244. <<

[116] Ibíd., pág. 275, parágrafo 245. <<

[117] Ídem. <<

[118] Ibíd., parágrafo 246. <<

[119] Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ob. cit., pág. 399. <<

[120] Ibíd., pág. 400. <<

[121] Eric Weil, *Hegel y el Estado*, Ediciones Nagelkop, Córdoba, Argentina, 1970, pág. 31. <<

[122] Dardo Scavino, *La filosofía actual*, Paidós, Buenos Aires, 1999, pág. 29. <<

[123] Ibíd., págs. 30-31. <<

[124] K. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, pág. 250. <<

[125] B. Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, ob. cit., pág. 96. <<

[126] Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal*, ob. cit., pág. 414. <<

[127] Ibíd., pág. 415. <<

[128] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ediciones en Lenguas Extranjeras de Moscú, 1955, tomo II, pág. 380. <<

[129] Ídem. <<

[130] Ibíd., pág. 384. <<

[131] Solo hemos dejado de lado el libro de Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití, la dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Norma, Buenos Aires, 2005. Se trata de un análisis sobre la influencia que las sublevaciones de los nativos de Haití han tenido en la teoría hegeliana del amo y el esclavo. Un trabajo reciente en que se defiende la posición de la *Filosofía del derecho* es *La realidad de la libertad*, de Michael Pawlick, Universidad Externado de Colombia, 2005. <<

[132] T. Adorno, *Minima moralia*, ob. cit., pág. 48. <<

[133] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ob. cit., pág. 403. <<

[134] Hegel, *Ciencia de la lógica*, ob. cit., pág. 138: «La expresión: *aufheben*». <<

[135] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ob. cit., pág. 32. <<

[136] Ibíd., pág. 27. <<

[137] Walter Kaufmann, *Hegel*, Alianza, Madrid, 1968, pág. 405. <<

[138] Citado por Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1986, pág. 347. La frase, célebre hoy, la usó Herbert Marcuse para cerrar su libro *El hombre unidimensional*. <<

[139] K. Marx, *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1965, pág. 7. Esta edición trae notas aclaratorias de Rodolfo Mondolfo. Este trabajo de Marx no debe confundirse con otro que no terminó y fue publicado póstumamente —en 1927— bajo el título de *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Pese a su mayor extensión este texto no es relevante, sobre todo comparado con la Introducción, ya que en él Marx se lanza a transcribir textos de Hegel y a comentarlos críticamente pero sin mayores aportes. El texto que ha permanecido para júbilo intelectual de los estudiosos del marxismo y para cualquier lector que se le anime es el destellante y breve de *Los anales franco-alemanes*. <<

[140] Ibíd., pág. 10. <<

[141] Ibíd., pág. 11. <<

[142] Ibíd., pág. 15. <<

[143] Ídem. <<

[144] Ídem. <<

[145] Ídem. <<

[146] Ibíd., pág. 17. <<

[147] Ibíd., pág. 29. <<

[148] Ibíd., pág. 30. <<

[149] Ibíd., pág. 34. <<

[150] Ibíd., pág. 30. <<

[151] Ibíd., pág. 40. <<

[152] Ibíd., pág. 47. <<

[153] Ibíd., pág. 48. <<

[154] Rogelio Fernández Couto (compilador), *Conmemorando a Heidegger*, Letra Viva, Buenos Aires, 2002, pág. 483. <<

[155] R. Fernández Couto, ibíd., pág. 488. <<

[156] K. Marx, *Los anales franco-alemanes*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1970, pág. 223. <<

[157] Ibíd., pág. 244. <<

[158] Ibíd., pág. 251. <<

[159] Ibíd., pág. 251. <<

[160] Ibíd., pág. 252. <<

[161] Ídem. <<

[162] Ídem. <<

[163] Ídem. <<

[164] Ídem. <<

[165] Ibíd., pág. 253. <<

[166] Ídem. <<

[167] Ídem. <<

[168] Ibíd., pág. 254. <<

[169] Ídem. <<

[170] Ídem. <<

[171] Karl Marx, *El capital*, tomo I, volumen I, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, pág. 106. <<

[172] Marx, *Los anales...*, ob. cit., pág. 254. <<

[173] Ídem. <<

[174] Ibíd., pág. 256. <<

[175] Ídem. <<

[176] Ibíd., pág. 257. <<

[177] Walter Kaufmann, *Hegel*, ob. cit., pág. 405. <<

[178] Rubén Ríos, *Ensayo sobre la muerte de Dios, Nietzsche y la cultura contemporánea*, Biblos, Buenos Aires, 1996. <<

[179] Hay una edición de Alianza Editorial. Pero mi predilecta es reciente y espero que sea la de ustedes: es la de Colihue-Clásica, Buenos Aires, 2006. Tiene traducción y notas de Fernando Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Veda y una extensa introducción de este último. <<

[180] Eric Hobsbawm, «El *Manifiesto comunista*», en *El* Manifiesto comunista: *su actualidad*, Grupo Editor Tesis Once, Buenos Aires, 2003, pág. 33. La ponencia de Hobsbawm tiene valor especial porque se realizó en 1999 con motivo de los 150 años del *Manifiesto comunista*. <<

[181] Ibíd., pág. 34. <<

[182] La pequeña edición con que pienso manejarme es parte de una colección de «manifiestos» o «libros rojos» o resúmenes de grandes libros como *La riqueza de las naciones* o selección de textos golpistas de Leopoldo Lugones o revolucionarios de Ernesto Guevara que instrumentó el escritor Juan Martini en un breve, fructífero paso que tuvo por la Editorial Perfil. Conjeturo que este pequeño libro es, hoy, aún, el más accesible que hay del *Manifiesto*. La traducción es, desde luego, la del Tomo I de las

Obras escogidas de Marx y Engels hecha por el Estado Soviético para las Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1955. Es la que yo tengo pero hoy es inhallable. Aquí, el texto de Marx se extiende de la página 21 a la 55. En la de Perfil tiene unas 77 páginas. La original, de La Liga de los Comunistas, andaba en las 30. Quiero mencionar que, aunque el *Manifiesto* está firmado también por Engels, su autoría corresponde por entero a Marx. <<

[183] Marx, Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Perfil, Libros Básicos, Buenos Aires, 1997, pág. 10. <<

[184] Ibíd., pág. 13. <<

[185] Hegel, *Fenomenología…*, ob. cit., pág. 24. Sé que he citado este texto pero necesito recordarlo aquí. Las cursivas me pertenecen. <<

[186] Marx, Engels, *Manifiesto…*, ob. cit., pág. 15. Las jubilosas cursivas me pertenecen. <<

[187] Ibíd., pág. 16. Las cursivas son mías. <<

[188] Ibíd., pág. 17. <<

[189] Ibíd., pág. 19. <<

[190] Ídem. Las cursivas son mías. <<

[191] Enrique Silberstein, *Piratas, filibusteros, corsarios y bucaneros*, Editorial Carlos Pérez, Buenos Aires, 1969. <<

[192] Ibíd., págs. 22-23. <<

[193] Ibíd., pág. 42. <<

[194] Ibíd., 34. <<

[195] Ibíd., págs. 20-21. <<

[196] Ibíd., pág. 21. <<

[197] Fueron publicados por Ediciones Estudio en un libro de 415 páginas bajo el título de *Sobre el sistema colonial del capitalismo*, en 1964. <<

[198] K. Marx, *Manifiesto…*, ob. cit., pág. 22. <<

[199] R. Fernández, *Conmemorando a Heidegger*, ob. cit., pág. 31. <<

[200] K. Marx, *Manifiesto…*, ob. cit., pág. 23. Las cursivas son mías. <<

[201] K. Marx, *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, ob. cit., pág. 31. <<

[202] Ibíd., pág. 25. <<

[203] Ibíd., pág. 77. <<

[204] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, Buenos Aires, tomo I, volumen 1, 1995, pág. 43. La edición de Fondo de Cultura Económica respeta la forma en tres tomos, pero la de Siglo XXI ha «deconstruido» la obra en varios «volúmenes». Se puede trabajar con las dos. De hecho, la que se consigue es la de Siglo XXI. <<

[205] Marx, Engels, *Obras escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, tomo I. <<

[206] Ibíd., pág. 480. Las cursivas son mías. <<

[207] Ídem. <<

[208] Ibíd., pág. 482. <<

[209] Ibíd., pág. 483. <<

[210] K. Marx, *El capital*, ob. cit., pág. 940. <<

[211] K. Marx, *El capital*, ob. cit., pág. 891. Las cursivas, salvo indicación contraria, siempre corresponderán al texto de Marx, plagado de ellas. <<

[212] Ídem. <<

[213] Ibíd., pág. 892. <<

[214] Ídem. <<

[215] Ídem. <<

[216] Ibíd., pág. 939. <<

[217] Ibíd., pág. 940. <<

[218] Ibíd., pág. 940. <<

[219] Ídem. <<

[220] Ibíd., pág. 940. <<

[221] Ibíd., pág. 942. <<

[222] K. Marx, *El capital*, ob. cit., pág. 891. Las cursivas, salvo indicación contraria, siempre corresponderán al texto de Marx, plagado de ellas. <<

[223] Ibíd., pág. 950. <<

[224] Ibíd., pág. 954. <<

[225] Ídem. <<

[226] K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, pág. 31. <<

[227] Marx, Engels, *Sobre arte y literatura*, Ediciones Revival, Buenos Aires, 1964, pág. 183. <<

[228] Acerca de los textos de Marx sobre literatura hay una edición reciente: *Estudios sobre literatura*, Colihue Universidad, Buenos Aires, 2003. <<

[229] K. Marx, *El capital*, ob. cit., tomo I, volumen I, pág. 87. <<

[230] Ídem. <<

[231] Ídem. <<

[232] Ibíd., págs. 104-105. <<

[233] Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, pág. 68. <<

[234] K. Marx, *El capital*, ob. cit., pág. 88. <<

[235] Ídem. <<

[236] Ídem. <<

[237] Ídem. <<

[238] Ibíd., pág. 93. <<

[239] Ibíd., pág. 89. <<

[240] E. Balibar, ob. cit., pág. 75. <<

[241] Ídem. <<

[242] Ibíd., pág. 76. <<

[243] K. Marx, *El capital*, ob. cit., pág. 103. <<

[244] Michel Foucault, «El sujeto y el poder», recogido en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del es-*

tructuralismo y la hermenéutica, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, pág. 249. <<

[245] Ibíd., pág. 258. <<

[246] Karl Jaspers, *Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003. <<

[247] Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2000, pág. 9. <<

[248] Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Biblioteca Nietzsche, Madrid, 2001, pág. 24. <<

[249] Ídem. <<

[250] Ídem. <<

[251] Ibíd., pág. 37. <<

[252] Ídem. <<

[253] Ibíd., pág. 38. <<

[254] Ibíd., pág. 37. <<

[255] Ibíd., pág. 41. <<

[256] Ibíd., pág. 42. <<

[257] Ibíd., pág. 42. <<

[258] Rubén H. Ríos, *Nietzsche y la vigencia del nihilismo*, Campo de Ideas, Madrid, 2004. El texto figura en la segunda solapa del libro, pero fue escrito por Ríos. <<

[259] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ob. cit., pág. 44. <<

[260] Ibíd., pág. 45. <<

[261] Ibíd., pág. 46. <<

[262] Ídem. <<

[263] Ibíd., págs. 46-47. <<

[264] Ibíd., pág. 48. <<

[265] Ibíd., pág. 49. <<

[266] Ibíd., pág. 52. <<

[267] Ídem. <<

[268] Ibíd., pág. 54. <<

[269] Ibíd., págs. 54-55. <<

[270] Ibíd., pág. 55. <<

[271] Ídem. <<

[272] Ídem. <<

[273] Ibíd., pág. 56. <<

[274] Ibíd., págs. 56-57. <<

[275] Ibíd., pág. 57. <<

[276] Ídem. <<

[277] Ibíd., pág. 58. <<

[278] Ibíd., pág. 59. <<

[279] Ídem. <<

[280] Ibíd. Las cursivas son mías. <<

[281] Ibíd., pág. 67. <<

[282] Ibíd., pág. 68. <<

[283] Ídem. <<

[284] Ídem. <<

[285] Ídem. <<

[286] Osvaldo Bayer, *Severino di Giovanni, el idealista de la violencia*, Galerna, Buenos Aires, 1970, pág. 21. <<

[287] Ibíd., pág. 48. <<

[288] Ibíd., pág. 85. <<

[289] Ibíd., pág. 93. <<

[290] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Edaf, Madrid, 1985, pág. 203. <<

[291] Rubén H. Ríos, *Friedrich Nietzsche y la vigencia del nihilismo*, ob. cit., acápite. <<

[292] F. Nietzsche, *Más allá del bien o del mal*, ob. cit., pág. 189. <<

[293] Ibíd., pág. 189. <<

[294] Ibíd., pág. 190. <<

[295] Ibíd., pág. 191. <<

[296] Ídem. <<

[297] Ibíd., págs. 191-192. <<

[298] Ibíd., pág. 197. <<

[299] Ídem. <<

[300] Ibíd., págs. 197-198. <<

[301] Ibíd., pág. 198. <<

[302] Ídem. <<

[303] Thomas Hobbes, *De cive —Sobre el ciudadano—*, Alianza, Madrid, 2000, pág. 45. <<

[304] F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2004, pág. 642, fragmento 987. <<

[305] Ibíd., pág. 644, fragmento 994. <<

[306] F. Nietzsche, Así *hablaba Zaratustra*, Edaf, Madrid, 1985. <<

[307] F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, ob. cit., pág. 503, fragmento 759: «La redención de toda culpa». <<

[308] F. Nietzsche, *Cómo se filosofa a martillazos*, Edaf, Madrid, 2004, pág. 195. <<

[309] Ídem. <<

[310] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Abada editores, Madrid, 2004, pág. 79. <<

[311] Martin Heidegger, *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000, tomo I, pág. 15. <<

[312] M. Heidegger, *Caminos de bosque*, ob. cit., pág. 191. <<

[313] Bernard-Henri Lévy, *El siglo de Sartre*, Ediciones B, Barcelona, 2001, pág. 167. <<

[314] M. Heidegger, *Caminos de bosque*, ob. cit., pág. 192. <<

[315] M. Heidegger, *Caminos de bosque*, ob. cit., pág. 194. <<

[316] Ídem. <<

[317] Cf. Franco Volpi, *El nihilismo*, Biblos, Buenos Aires, 2005, pág. 19. <<

[318] M. Heidegger, *Caminos de bosque*, ob. cit., pág. 195. <<

[319] Ídem. <<

[320] Ídem. <<

[321] Ibíd., pág. 199. <<

[322] Ibíd., pág. 196. <<

[323] Ídem. <<

[324] Ídem. <<

[325] Ibíd., págs. 196-197. <<

[326] Ibíd., pág. 197. <<

[327] R. Ríos, *Nietzsche y la vigiencia del nihilismo*, ob. cit., pág. 117. <<

[328] R Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, ob. cit., pág. 309. <<

[329] F. Nietzsche, *Poemas*, Hiperión, Madrid, 2005, pág. 85. <<

[330] R. Ríos, *Nietzsche..., ob.* cit., pág. 120. <<

[331] Ibíd., págs. 115-116. <<

[332] M. Heidegger, *Caminos de bosque*, ob. cit., pág. 199. <<

[333] Ibíd., págs. 199-200. <<

[334] Ibíd., pág. 200. <<

[335] Ibíd., pág. 201. <<

[336] Ibíd., pág. 204. <<

[337] Ibíd., pág. 207. <<

[338] Ibíd. Las cursivas me pertenecen. <<

[339] Ibíd., pág. 208. <<

[340] Ibíd., pág. 212. <<

[341] Nietzsche citado por Heidegger. <<

[342] Ídem. Las cursivas me pertenecen. <<

[343] Ibíd., pág. 213. <<

[344] F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, ob. cit., pág. 622, Fragmento 994. <<

[345] F. Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, ob. cit. <<

[346] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, ob. cit., pág. 106. <<

[347] Katja Galimberti, *Nietzsche, una guía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, pág. 89. Este libro, más que «guía», es un excelente trabajo sobre Nietzsche. Es, también —y de aquí su gran mérito—, una guía y como tal lo recomiendo fervientemente. <<

[348] Sarah Kofman, *El desprecio de los judíos, Nietzsche, los judíos y el antisemitismo*, Arena Libros, Madrid, 2003, pág. 71. <<

[349] Ibíd., pág. 75. <<

[350] Ibíd., pág. 78. <<

[351] K. Galimberti, *Nietzsche, una guía*, ob. cit., pág. 89. <<

[352] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ob. cit., pág. 42. <<

[353] F. Nietzsche, Así *hablaba Zaratustra*, ob. cit., pág. 143. <<

[354] Ibíd., pág. 144. <<

[355] Ibíd., págs. 143-144. <<

[356] Ibíd., pág. 144. <<

[357] F. Nietzsche, *Epistolario*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pág. 95. <<

[358] Ídem. <<

[359] K. Marx, «La guerra civil en Francia», *Obras Escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, pág. 566. <<

[360] F. Nietzsche, *Epistolario*, ob. cit., pág. 95. Todo lo que he citado pertenece a esta página. <<

[361] Eric Hobsbawm, *La era del capital, 1848-1875*, Planeta, Buenos Aires, 1998, pág. 178. <<

[362] Robert Laffont (dirección general), *Historia de París y los parisienses*, Fabril Editora, Buenos Aires, 1961, pág. 224. <<

[363] K. Marx, «La guerra civil en Francia», ob. cit., pág. 563. <<

[364] F. Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006, pág. 11. <<

[365] Ibíd., pág. 12. <<

[366] Ibíd., pág. 17. <<

[367] Ibíd., pág. 24. <<

[368] Ibíd., pág. 43. <<

[369] Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, Planeta, Barcelona, 1994, pág. 183. <<

[370] François Dosse, *Historia del estructuralismo*, tomo I: *El campo del signo*, Ediciones Akal, 2004, pág. 410. <<

[371] Ídem. <<

[372] Ibíd., pág. 420. <<

[373] Franco Volpi, *El nihilismo*, ob. cit., pág. 105. <<

[374] Ídem. <<

[375] Ídem. <<

[376] Ídem. <<

[377] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ob. cit., pág. 69. <<

[378] Ídem. <<

[379] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, ob. cit., pág. 22. <<

[380] Ibíd., pág. 27. <<

[381] M. Heidegger, *Nietzsche*, ob. cit., tomo I, pág. 25. <<

[382] Ídem. <<

[383] Rosa Sala Rose, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Acantilado, Barcelona, 2003, págs. 274-275. El libro de Sala Rose es muy valioso. Es de las herramientas más excepcionales que recomendaría para profundizar organizadamente en los estudios sobre el nacionalsocialismo. Volveremos a citarlo. <<

[384] Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989, pág. 174. <<

[385] Rosa Sala Rose, ob. cit., pág. 274. <<

[386] Ibíd., pág. 276. <<

[387] Ibíd., págs. 278-279. <<

[388] Norberto Bobbio y Gianni Vattimo, *La izquierda en la era del karaoke*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997, pág. 69. <<

[389] Ibíd., pág. 75. <<

[390] Ibíd., pág. 76. <<

[391] Ídem. <<

[392] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ob. cit., págs. 54-55. <<

[393] Ibíd., pág. 55. <<

[394] Ibíd., pág. 52. Nietzsche entrecomilla «sábado» y la cursiva me pertenece. <<

[395] Ídem. <<

[396] Ídem. <<

[397] M. Heidegger, *Caminos de bosque*, ob. cit., pág. 240. <<

[398] Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, Buenos Aires, 1992, pág. 26. <<

[399] Ídem. <<

[400] Ídem. <<

[401] Ibíd., pág. 31. <<

[402] Ibíd., pág. 33. <<

[403] Ibíd., pág. 35. <<

[404] Ibíd., pág. 45. <<

[405] Ídem. <<

[406] Ibíd., pág. 46. <<

[407] Ídem. <<

[408] Ídem. <<

[409] Ídem. <<

[410] Ibíd., pág. 47. Las cursivas son mías. <<

[411] Ídem. <<

[412] Ibíd., pág. 50. <<

[413] Ídem. <<

[414] Ibíd., págs. 50-51. <<

[415] Ibíd., pág. 51. <<

[416] Ídem. <<

[417] Ibíd., pág. 53. <<

[418] Ídem. <<

[419] Ibíd., pág. 58. <<

[420] Ibíd., pág. 54. <<

[421] Ibíd., pág. 55. <<

[422] Ibíd., pág. 56. <<

[423] Ídem. <<

[424] Ídem. <<

[425] F. Nietzsche, *Cómo se filosofa a martillazos*, ob. cit., pág. 203. <<

[426] Fiodor Dostoyevski, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1961, tomo 1, pág. 1455. Hay edición reciente: *Memorias del subsuelo*, Losada, Buenos Aires, 2004. Ocurre que la traducción de Rafael Cañete es todavía más castiza que la tradicional de Rafael Cansinos Asens. No puedo dejar de señalar que las notas al pie de Cañete son de verdadera utilidad. <<

[427] Ibíd., pág. 1458. <<

[428] Ibíd., pág. 1459. <<

[429] Ibíd., pág. 1465. <<

[430] Ibíd., pág. 1466. <<

[431] F. Dostoyevski, *Memorias del subsuelo*, edición de Losada, pág. 51. Elijo esta edición cuando la traducción es superior. <<

[432] Ibíd., *Obras completas*, ob. cit., pág. 1471. <<

[433] Ídem. <<

[434] Ibíd., pág. 1472. <<

[435] Ídem. <<

[436] S. Freud, *La interpretación de los sueños*, Obras Completas, Amorrortu, Buenos Aires, 1997, tomo v, pág. 542. <<

[437] Ibíd., pág. 87. <<

[438] Ibíd., págs. 87-88. <<

[439] Ibíd., pág. 88. <<

[440] Ídem. <<

[441] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, 2003, pág. 61. <<

[442] Ibíd., pág. 17. <<

[443] Ídem. <<

[444] Ibíd., pág. 62. <<

[445] Ídem. <<

[446] Ídem. <<

[447] Ídem. <<

[448] Ídem. <<

[449] Ídem. <<

[450] José Pablo Feinmann, *La sombra de Heidegger*, Seix Barral, 2005, págs. 42-46. <<

[451] Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2002, pág. 26. La *Introducción a Heidegger* de Vattimo es la mejor que conozco. Es, *por tanto*, la que les recomiendo buscar y encontrar. Curiosamente está prologada por el profesor Adolfo Carpio, cuyo libro *Principios de filosofía* se vende hoy en los kioscos de Buenos Aires y cuya lectura desaconsejo por completo, es elemental, contiene errores serios, son clases que Carpio ha dado y no sé si alguien corrigió, todo el material está escrito con una prosa primaria y es el mejor ejemplo de que la filosofía y la divulgación no se llevan bien. No se puede «divulgar» la filosofía. La filosofía no es *di-vulgable*. La di-vulgata filosófica es

enemiga del pensamiento. *Vulgatus*: ordinario, habitual, común, divulgado y —oh, qué interesante— prostituido. <<

[452] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, pág. 65. Traducción de Gaos. <<

[453] Ibíd., pág. 67. <<

[454] Ibíd., pág. 77. <<

[455] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, pág. 77. Traducción de Gaos. <<

[456] G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, ob. cit., págs. 28-29. <<

[457] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit., pág. 82. <<

[458] Ídem. <<

[459] José Pablo Feinmann, *La sombra de Heidegger*, Seix Barral, 2005, págs. 53-55. <<

[460] G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, ob. cit., pág. 32. <<

[461] Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo, el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1997. <<

[462] Ibíd., pág. 141. Siempre sigo la traducción de Gaos. <<

[463] Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1995, pág. 39. <<

[464] Ibíd., pág. 53. <<

[465] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit., pág. 141. <<

[466] Ibíd., pág. 142. <<

[467] Ibíd., pág. 143. <<

[468] Ídem. <<

[469] Ibíd., pág. 144. <<

[470] G. Steiner, *Heidegger*, ob. cit., págs. 170-171. <<

[471] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit., pág. 141. <<

[472] Ibíd., pág. 144. <<

[473] Ibíd., pág. 144. <<

[474] Ídem. <<

[475] Ídem. <<

[476] Ibíd., pág. 186. <<

[477] Ibíd., pág. 187. <<

[478] Ídem. <<

[479] Ídem. <<

[480] Ídem. <<

[481] Ibíd., pág. 188. <<

[482] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit. (traducción de Rivera), pág. 193. Utilicé la de Rivera porque la de Gaos lo complica todo: en lugar de «sino» pone «aunque». Como habrán observado los traductores y estudiosos de Heidegger tienen que poner a cada rato la palabra alemana correspondiente; sobre todo por el uso peculiar que le da Heidegger. He tratado de evitar, hasta donde pude, los alemanazgos. Pero hay algunos necesarios. Y si uno, con Heidegger, no pone algunos, nadie lo toma en serio. Es bueno que lo sepan. Así funciona el mundo del se en la filosofía. <<

[483] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit. (traducción de Gaos), pág. 191. <<

[484] Ibíd., págs. 191-192. <<

[485] Ibíd., pág. 192. <<

[486] Ídem. <<

[487] G. Steiner, *Heidegger*, ob. cit., pág. 173. <<

[488] Ibíd., pág. 175. <<

[489] Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Buenos Aires, 1991, pág. 11. El libro de Bourdieu es de 1988, anterior, pues, al de Víctor Farías. <<

[490] Arturo Leyte, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, pág. 136. <<

[491] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit. (traducción de Gaos), pág. 192. <<

[492] Ibíd., pág. 194. <<

[493] M. Heidegger, *Nietzsche*, ob. cit., tomo I, pág. 15. Las cursivas son mías. <<

[494] G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, ob. cit., págs. 44-45. <<

[495] Ibíd., pág. 45. Las cursivas son mías. <<

[496] Ídem. <<

[497] Siegfried Kracauer, *De Caligari a Hitler*, Paidós, Barcelona, 1995, pág. 65. <<

[498] Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid 1993, pág. 65. <<

[499] Ídem. <<

[500] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit. (traducción de Gaos), pág. 258. <<

[501] Ídem. <<

[502] Ídem. <<

[503] Ídem. <<

[504] Ibíd., pág. 259. <<

[505] Ibíd., pág. 261. <<

[506] Ídem. <<

[507] Ibíd., pág. 262. <<

[508] Ibíd., págs. 264-265. <<

[509] Ibíd., pág. 265. <<

[510] Ídem. <<

[511] Ibíd., pág. 268. <<

[512] Ídem. Steiner, posiblemente con razón, atribuye esta frase a una homilía medieval. <<

[513] Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte, un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-textos, Valencia, 2003, pág. 14. <<

[514] G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, ob. cit., pág. 49. <<

[515] Ibíd., pág. 50. <<

[516] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit. (traducción de Gaos), pág. 273. <<

[517] Ídem. Las cursivas son mías. <<

[518] Ídem. <<

[519] Ibíd., pág. 274. <<

[520] Ídem. <<

[521] A. Leyte, *Heidegger*, ob. cit., pág. 135. <<

[522] G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, ob. cit., pág. 53. <<

[523] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit. (traducción de Gaos), pág. 290. <<

[524] G. Steiner, *Heidegger*, ob. cit., pág. 191. <<

[525] Albin Michel, París, 2005. <<

[526] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit. (traducción de Gaos), pág. 274. <<

[527] Ibíd., pág. 274. <<

[528] Ibíd., pág. 276. <<

[529] Ídem. <<

[530] Ibíd., pág. 277. <<

[531] Ídem. <<

[532] Ídem. <<

[533] Ibíd., pág. 278. <<

[534] Ibíd., pág. 277. (Hay una buena edición del cuento de Tolstoi en los *Clásicos de siempre* de Longseller, Buenos Aires, 2005. Es aconsejable una atenta lectura de este magistral cuento). <<

[535] Ibíd., pág. 289. <<

[536] Ídem. <<

[537] Ibíd., pág. 277. <<

[538] Ibíd., pág. 290. <<

[539] G. Steiner, *Heidegger*, ob. cit., pág. 190. <<

[540] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit. (traducción de Gaos), pág. 290. <<

[541] G. Steiner, *Heidegger*, ob. cit., pág. 190. <<

[542] Ibíd., pág. 192. <<

[543] M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo* en *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2001, pág. 259. <<

[544] Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, au tours des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris, 2005, pág. 514. <<

[545] A. Leyte, *Heidegger*, ob. cit., pág. 244. <<

[546] Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo, el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza, Madrid, 1997, pág. 41. <<

[547] Ídem. <<

[548] Ibíd., pág. 48, *Brief an Husserl*, 1927. <<

[549] Ibíd., pág. 52. <<

[550] Ídem. <<

[551] Ídem. <<

[552] Ibíd., pág. 56. <<

[553] Ibíd., pág. 61. <<

[554] Ibíd., pág. 62. <<

[555] Ibíd., pág. 63. <<

[556] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit., pág. 413. <<

[557] G. Steiner, *Heidegger*, ob. cit., pág. 212. <<

[558] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967, pág. 190. <<

[559] G. Steiner, *Heidegger*, ob. cit., pág. 214. <<

[560] M. Heidegger, *Nietzsche*, ob. cit., pág. 118. <<

[561] Ibíd., pág. 119. <<

[562] lbíd., pág. 120. <<

[563] Ídem. <<

[564] Ibíd., pág. 121. <<

[565] Ídem. <<

[566] Ídem. <<

[567] Ibíd., pág. 123. <<

[568] Ibíd., pág. 124. <<

[569] Ibíd., pág, 128. <<

[570] Ídem. <<

[571] Ibíd., pág. 129. <<

[572] Ídem. <<

[573] Ibíd., pág. 138. <<

[574] Ibíd., pág. 140. Las cursivas son mías. <<

[575] Ibíd., págs. 141-142. <<

[576] Ibíd., pág. 142. <<

[577] Ídem. <<

[578] M. Heidegger, *Caminos de bosque*, ob. cit., pág. 87. <<

[579] Ídem. Breve *excurso* sobre la traducción utilizada: la edición de *La época de la imagen del mundo* que ofrece *Caminos de bosque* es impecable. Pero, desde joven —este texto de Heidegger siempre me importó mucho—, yo me manejo con una edición de los Anales de la Universidad de Chile que se publicó, entre nosotros y para uso interno de la Facultad de Filosofía y Letras, en 1968. La traducción es de Alberto Wagner de Reyna. Cotejé brevemente ambas y no difieren en nada sustancial. De modo que —a partir de aquí— usaré la de Wagner de Reyna. Consulten ustedes, si desean abundar en este tema, la que entrega la edición de Alianza que es de Helena Cortés y Arturo Leyte. <<

[580] Ibíd., pág. 91. <<

[581] Ídem. <<

[582] M. Heidegger, *Caminos de bosque*, ob. cit., pág. 92. <<

[583] Ibíd., págs. 97-98. <<

[584] Edgardo Castro, «El humanismo y la herencia de Heidegger», *Revista Ñ* de *Clarín*. <<

[585] Ibíd., *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, pág. 229. <<

[586] Ibíd, pág. 236. <<

[587] Ibíd., pág. 233. <<

[588] Richard Wolin, *Los hijos de Heidegger*, Cátedra, Barcelona, 2003, pág. 255. <<

[589] M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, ob. cit., pág. 284. <<

[590] Ibíd., pág. 285. <<

[591] Ibíd., pág. 281. <<

[592] Ídem. <<

[593] Ídem. <<

[594] Ibíd., pág. 297. <<

[595] Ídem. <<

[596] G. Steiner, *Heidegger*, ob. cit., pág. 214. Las cursivas son mías. <<

[597] G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, ob. cit., págs. 128-129. <<

[598] Sobre este tema vean el libro de Daniel Muchnik, *Negocios son negocios. Los empresarios que financiaron el ascenso de Hitler al poder*, Norma, Buenos Aires, 1999. También, es un paso obligado, consulten la gigantesca biografía de Ian Kershaw sobre Hitler. Pero el libro de Muchnik tiene la ventaja de ir al grano. <<

[599] M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1996, pág. 7. <<

[600] Ibíd., pág. 9. <<

[601] Ibíd., pág. 11. <<

[602] Ibíd., pág. 17. <<

[603] Ibíd., pág. 18. <<

[604] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit., pág. 413. <<

[605] Ibíd., pág. 415. <<

[606] Ibíd., pág. 417. <<

[607] Ídem. <<

[608] Theodor Adorno, *La ideología como lenguaje*, Taurus, Madrid, 1971, pág. 68. Hay una nueva edición de Akal, en la cual este ensayo de Adorno, que en verdad se llama *La jerga de la autenticidad*, acompaña a la *Dialéctica negativa*. <<

[609] Ídem. <<

[610] Ibíd., pág. 69. <<

[611] Ídem. <<

[612] Ídem. <<

[613] Ibíd., pág. 70. <<

[614] M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, ob. cit., pág. 297. <<

[615] Véase Philiphe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, Arena Libros, Madrid, 2003. <<

[616] Martin Heidegger-Karl Jaspers, *Correspondencia (1920-1963)*, Síntesis, Madrid, 2003, págs. 126-127. <<

[617] M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959, pág. 75. <<

[618] Ibíd., pág. 76. <<

[619] Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Buenos Aires, pág. 64. <<

[620] Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1988, pág. 7. <<

[621] Ibíd., pág. 9. <<

[622] Ídem. <<

[623] Ibíd., pág. 10. <<

[624] Ibíd., pág. 11. <<

[625] Ídem. <<

[626] Ibíd., pág. 12. <<

[627] Ídem. <<

[628] Ibíd., pág. 15. <<

[629] Ibíd., págs. 16-17. <<

[630] Ibíd., pág. 18. <<

[631] Ídem. <<

[632] M. Heidegger, *Nietzsche*, ob. cit., tomo II, pág. 121. Las cursivas son mías. <<

[633] Adorno y Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, ob. cit., pág. 19. <<

[634] Dina V. Picotti, «Heidegger en castellano», *Revista Ñ*, 1/7/2006. <<

[635] Adorno y Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, ob. cit., pág. 22. <<

[636] Ibíd., pág. 22. <<

[637] Ibíd., pág. 24. <<

[638] Ibíd., págs. 29-30. <<

[639] Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1986, pág. 429. <<

[640] Hay una muy buena edición del *Drácula* de Bram Stoker, que escribió su novela en 1897, hecha por la editorial Longseller y tiene, como si fuera poco, ilustraciones de Carlos Nine. <<

[641] Adorno y Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, ob. cit., pág. 40. <<

[642] Ibíd., pág. 48. Las cursivas son mías. <<

[643] Ibíd., pág. 50. <<

[644] Ídem. <<

[645] Ídem. <<

[646] Ídem. <<

[647] Ídem. <<

[648] Ibíd. Las cursivas son mías. <<

[649] Ídem. <<

[650] Ibíd., pág. 51. <<

[651] Ibíd., pág. 52. Las cursivas son mías. <<

[652] Ibíd., pág. 53. <<

[653] Ibíd., pág. 58. <<

[654] Ídem. <<

[655] Ídem. <<

[656] Ídem. <<

[657] La cita es de J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., pág. 139. <<

[658] Adorno y Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, ob. cit., pág. 266. <<

[659] Ídem. <<

[660] Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998, pág. 78. <<

[661] Enzo Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001, pág. 133. <<

[662] Ibíd., pág. 139. <<

[663] E. Traverso, *La historia desgarrada…*, ob. cit., pág. 140. <<

[664] Ibíd., págs. 140-141. <<

[665] T. Adorno, *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid, 2005, pág. 332. <<

[666] Ibíd., pág. 332. Las cursivas son mías. <<

[667] Ibíd., págs. 332-333. <<

[668] Citado en E. Traverso, *La historia desgarrada…*, ob. cit., pág. 65. <<

[669] T. Adorno, *Dialéctica negativa*, ob. cit., pág. 331. <<

[670] Ibíd., pág. 331. <<

[671] Ibíd., pág. 332. <<

[672] Ídem. <<

[673] Ídem. <<

[674] Ibíd., pág. 334. <<

[675] Ibíd., pág. 336. <<

[676] E. Traverso, *La historia desgarrada…*, ob. cit., pág. 252. <<

[677] Ibíd., pág. 251. Las cursivas son mías. <<

[678] Ibíd., pág. 36. <<

[679] Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, ob. cit., pág. 23. <<

[680] Walter Benjamin, *Ensayos escogidos*, traducción de H. A. Murena, Ediciones Coyoacán, México, 1999, pág. 46. Murena fue un excelente traductor de los textos de la Escuela de Frankfurt. La traducción de *Dialéctica del Iluminismo* también le pertenece. <<

[681] Ibíd., págs. 46-47. <<

[682] Ibíd., pág. 46. <<

[683] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ob. cit., pág. 80. <<

[684] W. Benjamin, *Ensayos escogidos*, ob. cit., pág. 46. <<

[685] Ibíd., págs. 46-47. <<

[686] lbíd., pág. 45. <<

[687] Ídem. <<

[688] Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, Trotta, Madrid, 2006, pág. 122. Este libro analiza, una por una, las tesis de Benjamin, cosa que aquí no podemos hacer. A él le ha llevado un largo libro esa tarea, lo cual nos lleva a pensar una vez más en la riqueza del breve texto benjaminiano. <<

[689] W. Benjamin, *Ensayos escogidos*, ob. cit., pág. 45. <<

[690] Ídem. <<

[691] Michael Löwy, *Walter Benjamin, aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, pág. 110. <<

[692] W. Benjamin, *Ensayos escogidos*, ob. cit., pág. 48. <<

[693] Ibíd., pág. 46. <<

[694] Ibíd., pág. 49. <<

[695] Ibíd., pág. 52. <<

[696] Ricardo Forster, *Walter Benjamin y el problema del mal*, Altamira, Buenos Aires, 2001, pág. 49. <<

[697] W. Benjamin, *Ensayos escogidos*, ob. cit., pág. 50. <<

[698] Stéphane Mosés, *El ángel de la historia*, citado en R. Forster, *Walter Benjamin...*, ob. cit., pág. 51. <<

[699] Ibíd., pág. 55. <<

[700] Ibíd., pág. 56. De más está decir que recomiendo entusiastamente el magnífico trabajo de Forster. <<

[701] David Viñas, *Revista Ñ*, 7/5/2005. <<

[702] Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, ob. cit., pág. 41. <<

[703] J.-P. Sartre, *La trascendencia del ego*, Caldén, Buenos Aires, 1968. La traducción es de Oscar Masotta, que toma como base la edición francesa de la Libraire Philosophique J. Vrin con Introducción, notas y apéndice de Sylvie Le Bon. Hay edición reciente de Editorial Síntesis, Madrid, 1988. <<

[704] Ibíd., pág. 18. <<

[705] Ídem. Las cursivas son mías. <<

[706] Ibíd., pág. 20. <<

[707] Ibíd., pág. 27. Las cursivas son mías. <<

[708] Ibíd., pág. 31. <<

[709] Ibíd., pág. 80. <<

[710] Oscar Masotta, *Conciencia y estructura*, Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1968, pág. 89. <<

[711] Sara Vasallo acaba de publicar un valioso libro sobre Sartre y Lacan: *Sartre/Lacan, el verbo ser: entre concepto y fantasma*, Catálogos, Buenos Aires, 2006. <<

[712] J.-P. Sartre, *El ser y la nada, ensayo de ontología fenomenológica*, Losada, Buenos Aires, 2004, págs. 20-21. <<

[713] Ibíd., pág. 31. <<

[714] Sartre, *El hombre y las cosas*, Losada, Buenos Aires, 1960, pág, 28. <<

[715] J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963, tomo I, pág. 37. <<

[716] Ídem. <<

[717] J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, ob. cit., pág. 36. <<

[718] Tran-Duc-Thao, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Lautaro, 1959, traducción de Juan José Sebreli, pág. 18. <<

[719] J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, ob. cit., pág. 47. <<

[720] Ibíd., págs. 64-65. <<

[721] Ibíd., pág. 65. <<

[722] J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, ob. cit., pág. 130. <<

[723] Ibíd., pág. 140. <<

[724] Ibíd., pág. 141. <<

[725] Ibld., pág. 150. <<

[726] Ibíd., pág. 655. <<

[727] Ibíd., pág. 663. <<

[728] J.-P. Sartre, *Materialismo y revolución*, en *La república del silencio*, Losada, Buenos Aires, 1968, pág. 134. <<

[729] J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, ob. cit., tomo I, pág. 237. <<

[730] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ob. cit., pág. 117. <<

[731] Frantz Fanon, *Escucha blanco*, Nova Terra, 1966, pág. 178. <<

[732] Javier Hernández-Pacheco, *Corrientes actuales de la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1996, pág. 223. <<

[733] J.-P. Sartre, *Materialismo y revolución*, en *La república del silencio*, ob. cit., pág. 118. <<

[734] Ibíd., pág. 128. <<

[735] Ibíd., págs. 129-130. <<

[736] K. Marx, *El capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pág. 130. <<

[737] J.-P. Sartre, *Materialismo y revolución*, en *La república del silencio*, ob. cit., págs. 123-124. <<

[738] J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, ob. cit., pág. 221. <<

[739] J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, ob. cit., tomo I, pág. 191. <<

[740] Ibíd., pág. 193. <<

[741] Ibíd., pág. 194. <<

[742] Ibíd., pág. 195. Las cursivas son mías. <<

[743] Ibíd., pág. 37. Las cursivas son mías. <<

[744] Ibíd., pág. 197. <<

[745] Ibíd., pág. 198. <<

[746] Ibíd., pág. 199. <<

[747] Ibíd., pág. 200. <<

[748] Ibíd., págs. 200-201. <<

[749] Ibíd., pág. 219. <<

[750] J.-P. Sartre, Teatro, *Las manos sucias*, Losada, Buenos Aires, 2004, traducción de Aurora Bernárdez, pág. 107. <<

[751] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002, pág. 22. Las cursivas son mías. <<

[752] Sobre Deleuze, véase: Michael Hardt, *Deleuze, un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004. <<

[753] J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, ob. cit., tomo I, pág. 205. <<

[754] Ídem. <<

[755] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Hachette, Buenos Aires, 1956, pág. 38. <<

[756] J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, ob. cit., tomo I, pág. 208. <<

[757] Ibíd., pág. 148. <<

[758] Ibíd., pág. 225. <<

[759] Cf. *Crítica de la razón dialéctica*, tomo I, pág. 219. <<

[760] Ibíd., pág. 215. <<

[761] Ibíd., pág. 281. <<

[762] Ibíd., pág. 289. <<

[763] Ibíd., págs. 326-327. <<

[764] Ibíd., págs. 378-379-380. Las cursivas son mías. <<

[765] J.-P. Sartre, *Baudelaire*, Losada, Buenos Aires, traducción de Aurora Bernárdez, pág. 138. <<

[766] J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, ob. cit., tomo I, pág. 402. <<

[767] Ibíd., tomo II, pág. 19. <<

[768] Ibíd., pág. 20. <<

[769] Ibíd., pág. 93. <<

[770] Ibíd., pág. 94. <<

[771] Ibíd., pág. 106. <<

[772] Ibíd., pág. 114. <<

[773] J.-P. Sartre, Teatro, *Las manos sucias*, ob. cit., pág. 271. Las cursivas son mías. <<

[774] J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, tomo II, pág. 285. Las cursivas son mías. <<

[775] Ibíd., pág. 292. <<

[776] Ibíd., pág. 271. <<

[777] Ibíd., pág. 376. <<

[778] Ibíd., pág. 377. <<

[779] Ibíd., pág. 369 <<

[780] Ibíd., tomo I, pág. 393. <<

[781] Ibíd., pág. 37. <<

[782] Ibíd., pág. 195. <<

[783] Ibíd., tomo II, pág. 370. <<

[784] Véase: *Crítica de la razón dialéctica*, tomo II, pág. 307. <<

[785] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1999, pág. 13. <<

[786] J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, ob. cit., pág. 310. <<

[787] Ibíd., pág. 319. <<

[788] M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, ob. cit., págs. 18-19. Las cursivas son mías. <<

[789] Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, pág. 47. Este ensayo de Dreyfus y Rabinow es altamente recomendable. Más inteligente que exhaustivo, más profundo que abarcador, es imprescidible para entender a Foucault. Ellos no califican de «sorprendente» el análisis de *Las Meninas*, pero confiesan que se trata de una descripción «densa». Nosotros haremos algo que no hacen: buscaremos su inteligibilidad en Heidegger, que es donde está. <<

[790] J. Habermas, *El discurso filosófico…*, ob. cit., págs. 311-312. <<

[791] H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault…*, ob. cit., pág. 51. <<

[792] J. Habermas, *El discurso filosófico…*, ob. cit., pág. 311. <<

[793] M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, ob. cit., pág. 300. <<

[794] Ídem. <<

[795] M. Heidegger, *Nietzsche*, ob. cit., tomo II, pág. 138. <<

[796] Ibíd., pág. 140. Las cursivas son mías. <<

[797] Luc Ferry y Alain Renaut, *Heidegger y los modernos*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pág. 50. <<

[798] Ibíd., pág. 83. <<

[799] Véase: Iain Chambers, *La cultura después del humanismo*, Cátedra, Madrid, 2006. Libro escrito enteramente desde la crítica de Heidegger a la modernidad. <<

[800] M. Heidegger, *Caminos de bosque*, ob. cit., pág. 240. <<

[801] Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, pág. 276. <<

[802] François Dosse, *Historia del estructuralismo*, Akal, Madrid, tomo I, pág. 371. <<

[803] José Pablo Feinmann, «Alberdi y el proyecto político dependiente», *Envido*, n.º 4, septiembre de 1971, pág. 25. <<

[804] F. Dosse, *Historia del estructuralismo*, ob. cit., págs. 132-133. <<

[805] Ibíd., pág. 134. <<

[806] Ibíd., pág. 136. <<

[807] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1999, pág. 17. <<

[808] Ídem. <<

[809] Ibíd., pág. 19. <<

[810] Ídem. <<

[811] Véase: Jeremy Bentham, *El panóptico*, Quadrata, Buenos Aires, 2005. <<

[812] M. Foucault, *Vigilar y castigar*, ob. cit., págs. 203-204. <<

[813] J. Bentham, *El panóptico*, ob. cit., pág. 30. <<

[814] Ídem. <<

[815] M. Foucault, *Vigilar y castigar*, ob. cit., pág. 205. <<

[816] Ibíd., pág. 206. <<

[817] Ibíd., pág. 223. <<

[818] Ídem. Las cursivas son mías. <<

[819] Ibíd., pág. 224. Las cursivas son mías. <<

[820] Ibíd., pág. 225. <<

[821] Ídem. <<

[822] Ibíd., pág. 230. <<

[823] Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, págs. 28-29. <<

[824] Edgardo Castro, *Vocabulario de Michel Foucault*, Prometeo, Universidad de Quilmes, Buenos Aires, 2004, pág. 159. Por supuesto, recomiendo este riguroso trabajo de Edgardo Castro, obra de consulta imprescindible. <<

[825] Publicado en AA.VV., *Hommage a Jean Hyppolite*, PUF, París, 1970. <<

[826] F. Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006, pág. 11. Al fin un libro de filosofía editado y elegantemente diseñado en nuestro país. No abundan. <<

[827] M. Foucault, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992, pág. 7. <<

[828] Ibíd., pág. 8. <<

[829] Véase: M. Heidegger, *Caminos de bosque*, ob. cit., pág. 194. <<

[830] F. Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, ob. cit., pág. 114. <<

[831] Ibíd., pág. 115. <<

[832] Ídem. <<

[833] M. Foucault, *Microfísica del poder*, ob. cit., pág. 10. <<

[834] Ibíd., pág. 8. <<

[835] F. Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, ob. cit., pág. 45. <<

[836] M. Foucault, *Microfísica del poder*, ob. cit., pág. 12. <<

[837] Ídem. <<

[838] Ibíd., pág. 13. Las cursivas son mías. <<

[839] Ibíd., pág. 14. <<

[840] Ibíd., pág. 18. <<

[841] Ibíd., pág. 20. <<

[842] Ibíd., pág. 21. <<

[843] Ibíd., pág. 22. <<

[844] Ibíd., pág. 28. Las cursivas son mías. <<

[845] Ídem. <<

[846] Ibíd., pág. 20. <<

[847] M. Foucault, *Microfísica del poder*, ob. cit., pág. 187. <<

[848] Reportaje de *L'Arc*, n.º 30. <<

[849] Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, Biblos, Buenos Aires, 1995, pág. 156. Las cursivas son mías. <<

[850] Ibíd., pág. 155. <<

[851] M. Foucault, *Microfísica del poder*, ob. cit., pág. 28. <<

[852] Ídem. <<

[853] Ibíd., pág. 29. <<

[854] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ob. cit., pág. 59. Muy posiblemente hayamos citado este pasaje en las clases sobre Nietzsche. <<

[855] M. Foucault, *Microfísica del poder*, ob. cit., pág. 29. <<

[856] Ídem. <<

[857] Ídem. <<

[858] Ídem. <<

[859] lbíd., págs. 29-30. <<

[860] E. Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, ob. cit., pág. 88. <<

[861] Ibíd., pág. 89. <<

[862] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000, pág. 244. <<

[863] Ibíd., pág. 245. <<

[864] Ídem. <<

[865] Ídem. <<

[866] Ibíd., pág. 246. <<

[867] Ídem. <<

[868] E-mail personal, enero de 2007. Lo que sigue a continuación no polemiza con el texto de mi muy buen amigo Rubén, sino con el pensamiento, diáfanamente expuesto por él, de Foucault. <<

[869] M. Foucault, *Microfísica del poder*, ob. cit., pág. 190. Las cursivas son mías. <<

[870] Ídem. <<

[871] Ídem. <<

[872] Ídem. <<

[873] Citado en Edgardo Castro, *Vocabulario de Michel Foucault*, ob. cit., pág. 84. <<

[874] M. Foucault, *Microfisica del poder*, ob. cit., pág. 190. <<

[875] Ibíd., pág. 191. <<

[876] Ídem. <<

[877] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, ob. cit., pág. 59. <<

[878] M. Foucault, *Microfísica del poder*, ob. cit., pág. 191. <<

[879] Ibíd., pág. 192. <<

[880] Ídem. <<

[881] Ibíd., pág. 198. <<

[882] Ídem. <<

[883] Ibíd., pág. 199. <<

[884] Ídem. <<

[885] Ídem. <<

[886] Ídem. <<

[887] Ibíd., págs. 199-200. <<

[888] Ibíd., pág. 200. <<

[889] Ídem. <<

[890] Ídem. <<

[891] M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2003, pág. 14. <<

[892] Ídem. <<

[893] Ibíd., pág. 18. <<

[894] Ídem. <<

[895] Ídem. <<

[896] Ibíd., pág. 21. <<

[897] Ibíd., pág. 23. <<

[898] Ibíd., pág. 25. <<

[899] Ídem. <<

[900] Ídem. <<

[901] Ibíd., pág. 26. Las cursivas son mías. <<

[902] Ibíd., pág. 27. <<

[903] Ídem. <<

[904] Ídem. <<

[905] Ídem. <<

[906] Ibíd., pág. 28. <<

[907] Ídem. Las cursivas son mías. <<

[908] Ídem. <<

[909] Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, pág. 19. <<

[910] Ibíd., pág. 17. <<

[911] M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, ob. cit., pág. 28. <<

[912] Ibíd., pág. 30. <<

[913] M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, ob. cit., pág. 32. <<

[914] M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, 1, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2006, pág. 67. <<

[915] Ídem. <<

[916] Ídem. <<

[917] Ibíd., pág. 68. <<

[918] Ibíd., pág. 72. <<

[919] Ídem. <<

[920] Ídem. <<

[921] Ídem. <<

[922] Ibíd., pág. 73. <<

[923] Ídem. <<

[924] Ibíd., págs. 74-75-76. <<

[925] Ibíd., pág. 78. <<

[926] Ibíd., pág. 85. <<

[927] Ibíd., pág. 86. <<

[928] Ídem. <<

[929] Ídem. <<

[930] Ibíd., pág. 87. <<

[931] Ibíd., pág. 89. <<

[932] Ibíd., pág. 90. Las cursivas son mías. <<

[933] Rubén H. Ríos, *Foucault y la sexualidad*, texto inédito. Se trata de un libro en preparación para la editorial española *Intelectuales*. <<

[934] Ídem. <<

[935] Ídem. <<

[936] R. Ríos, *Foucault y la sexualidad*, ob. cit. <<

[937] Ídem. <<

[938] León Rozitchner, *La cosa y la cruz. En torno a las* Confesiones *de San Agustín*, Losada, Buenos Aires, 2001, pág. 92. <<

[939] Ídem. <<

[940] Ídem. <<

[941] Ibíd., pág. 74. <<

[942] Ibíd., pág. 36. <<

[943] Ídem. <<

[944] Ídem. <<

[945] Ibíd., pág. 22. <<

[946] Consúltese también: León Rozitchner, *El terror y la gracia*, Norma, Buenos Aires, 2003. <<

[947] R. Ríos, *Foucault y la sexualidad*, ob. cit. <<

[948] Ídem. <<

[949] Ídem. <<

[950] Ídem. <<

[951] Ídem. <<

[952] Ídem. <<

[953] Ídem. <<

[954] Ídem. <<

[955] Ídem. <<

[956] Ídem. <<

[957] M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, Centro de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, pág. 7. <<

[958] Ibíd., pág. 8. <<

[959] Ídem. <<

[960] Ídem. <<

[961] Ibíd., pág. 378. <<

[962] Ewald y Fontana, ibíd., pág. 218. Pondré los nombres de los responsables de la edición cuando cite algún texto de ellos. Cuando no estén sus nombres, daremos razonablemente por descontado que se trata de textos de Foucault. <<

[963] Ewald y Fontana, ibíd., pág. 9. <<

[964] Ibíd., pág. 225. Las cursivas son mías. <<

[965] Ibíd., pág. 225. <<

[966] Ewald y Fontana, ibíd., pág. 225. <<

[967] Ibíd., pág. 238. <<

[968] Ibíd., pág. 244. <<

[969] Ídem. <<

[970] Ibíd., pág. 245. <<

[971] M. Foucault, *Microfísica del poder*, ob. cit., pág. 190. <<

[972] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Mádrid, 1995, pág. 183. <<

[973] M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Centro de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, pág. 496. <<

[974] Ídem. <<

[975] Ídem. Las cursivas son mías. <<

[976] Ídem. <<

[977] Ídem. Las gozosas cursivas son mías. <<

[978] Ibíd., pág. 497. <<

[979] H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault, más allá...*, ob. cit., pág. 269. <<

[980] Ibíd., pág. 270. <<

[981] Ídem. <<

[982] Ídem. <<

[983] M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, págs. 284-285. <<

[984] Ibíd., pág. 287. <<

[985] Ibíd., pág. 20. El énfasis en la palabra «diferencia» me pertenece. <<

[986] Ibíd., pág. 21. <<

[987] Ídem. <<

[988] Ibíd., pág. 22. <<

[989] Ibíd., pág. 21. <<

[990] Ibíd., págs. 23-24. <<

[991] Ibíd., pág. 29. <<

[992] Ídem. <<

[993] J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1988. <<

[994] G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, ob. cit., pág. 100. <<

[995] Ibíd., pág. 101. <<

[996] Ídem. <<

[997] M. Heidegger, *Acerca del evento*, Almagesto/Biblos, Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, Buenos Aires, 2002, pág. 37. <<

[998] M. Foucault, *Microfísica del poder*, ob. cit., pág. 21. <<

[999] M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, ob. cit., pág. 430. <<

[1000] Ídem. <<

[1001] Luis Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001, 421. <<

[1002] Ibíd., pág. 423. <<

[1003] Ídem. <<

[1004] Sobre las relaciones entre Foucault y la fenomenología se puede consultar el libro de Cristina Micieli, *Foucault y la fenomenología, Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. El más reciente e imprescindible, en la medida en que un libro lo sea, ensayo sobre la fenomenología es el de Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida*, Paidós, Barcelona, 1997. <<

[1005] François Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu, Madrid, 2004, pág. 29. <<

[1006] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, pág. 112. <<

[1007] Ibíd., pág. 96. <<

[1008] F. Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, ob. cit., pág. 30. <<

[1009] G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, ob. cit., pág. 110. <<

[1010] M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, Alción Editora, Córdoba, Argentina, 2002, pág. 67. <<

[1011] Ídem. <<

[1012] E. Castro, *Vocabulario de Michel Foucault*, ob. cit., pág. 21. <<

[1013] L. Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, ob. cit., pág. 414. <<

[1014] Carlos Correas, «Atisbos sobre Sartre: ligereza, inteligencia, aventurerismo», en lomas Abraham, *Vidas filosóficas*, Eudeba, Buenos Aires, 1999, pág. 17. <<

[1015] Ídem. <<

[1016] Annie Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980*, Edhasa, Barcelona, 2005, pág. 617. <<

[1017] Ibíd., pág. 622. <<

[1018] M. Foucault, *Dits et écrits*, II, pág. 296. <<

[1019] M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pág. 497. Hemos citado este texto, pero me pareció relevante repetirlo aquí. <<

[1020] M. Foucault, *Dits et écrits* III, 1976-1979, págs. 665 y ss. No hay traducción castellana. Puede ayudar, entre tanto, M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona. <<

[1021] Ídem. <<

[1022] Ídem. <<

[1023] M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, ob. cit., pág. 496. <<

[1024] M. Foucault, *Dits et écrits*, III, ob. cit., pág. 271. <<

[1025] Ibíd., pág. 701. <<

[1026] Ibíd., pág. 702. <<

[1027] Ibíd., pág. 703. <<

[1028] Ibíd., pág. 704. <<

[1029] M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, ob. cit., pág. 67. Las cursivas son mías. <<

[1030] M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, ob. cit., pág. 430. <<

[1031] Ibíd., pág. 429. <<

[1032] M. Foucault, *Dit et écrits* III, ob. cit., págs. 791 y ss. <<

[1033] Ídem. <<

[1034] Ídem. <<

[1035] M. Foucault, *Dits et écrits*, ob. cit. y *Seguridad, territorio, población*, ob. cit., pág. 431. <<

[1036] M. Foucault, *Dits et écrits* III, ob. cit., pág. 794. <<

[1037] H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault…*, ob. cit., pág. 241. <<

[1038] Ídem. <<

[1039] Ibíd., pág. 242. Las cursivas son mías. <<

[1040] Ibíd., págs. 242-243. <<

[1041] Ibíd., pág. 244. <<

[1042] Ídem. <<

[1043] Ídem. <<

[1044] Ídem. <<

[1045] Ibíd., pág. 245. <<

[1046] Ídem. <<

[1047] Ídem. <<

[1048] Ibíd., pág. 249. <<

[1049] Ídem. <<

[1050] Ídem. <<

[1051] Ibíd., pág. 254. <<

[1052] Ídem. <<

[1053] Ídem. <<

[1054] Didier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, París, 1989, pág. 162. Hay edición española: *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992. <<

[1055] Ramón Máiz, «Postmodernidad e Ilustración: ontología social», en Pablo López Álvarez y Jacobo Muñoz (eds)., *La impaciencia de la libertad, Michel Foucault y lo político*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, págs. 137-138. <<

[1056] F. Dosse, *Historia del estructuralismo*, ob. cit., pág. 288. <<

[1057] Ibíd., págs. 288-289. El libro de M. Perrot y G. Duby es *Histoire des femmes*. Hay edición castellana de Taurus, Madrid, 1991. <<

[1058] Philippe Aries y Georges Duby (comps)., *Historia de la vida privada*, tomo VII, Taurus, Buenos Aires, 1990, pág. 9. Este tomo está dirigido por Michelle Perrot. <<

[1059] Ídem. <<

[1060] Ídem. <<

[1061] Ídem. <<

[1062] Nancy Fraser, «If that's discipline. I' am for it», citada en Ramón Máiz, «Postmodernidad e Ilustración…», ob. cit., pág. 159. <<

[1063] Philippe Aries y Georges Duby (comps)., *Historia de la vida privada*, ob. cit., tomo VII, pág. 9. <<

[1064] Ídem. <<

[1065] Ibíd., pág. 10. <<

[1066] Ídem. <<

[1067] Ídem. <<

[1068] Ídem. <<

[1069] M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit., pág. 323. <<

[1070] Ibíd., pág. 324. <<

[1071] Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, pág. 9. <<

[1072] Ídem. <<

[1073] Ídem. <<

[1074] Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, pág. 36. <<

[1075] Ídem. Las cursivas son mías. <<

[1076] Ibíd., pág. 10. <<

[1077] Ibíd., pág. 14. <<

[1078] Ídem. <<

[1079] Ibíd., pág. 16. <<

[1080] Ibíd., pág. 17. Las cursivas son mías. <<

[1081] Ibíd., pág. 18. <<

[1082] Ibíd., pág. 36. <<

[1083] J. P. Feinmann, «Posmodernidad y sujeto», *La creación de lo posible*, Legasa, Buenos Aires, 1986, págs. 309-310. <<

[1084] Gianni Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, pág. 9. <<

[1085] Ibíd., pág. 10. <<

[1086] Ibíd., págs. 10-11. <<

[1087] Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, ob. cit., pág. 13. <<

[1088] Michael Löwy, *Walter Benjamin, aviso de incendio*, ob. cit., pág. 37. <<

[1089] G. Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*, ob. cit., pág. 9. <<

[1090] Ibíd., pág. 11. <<

[1091] Ídem. <<

[1092] Ídem. <<

[1093] Ídem. Las cursivas son mías. <<

[1094] Ibíd., pág. 12. <<

[1095] J. P. Feinmann, *Filosofía y nación*, Seix Barral, Buenos Aires, 1996, pág. 12. <<

[1096] G. Vattimo, *Hermenéutica y racionalidad*, Norma, Colombia, pág. 160. <<

[1097] Ibíd., pág. 12. <<

[1098] J. P. Feinmann, *La astucia de la razón*, Norma, 2004, págs. 233-249. He resumido el texto. <<

[1099] Gianni Vattimo, *Hermenéutica y racionalidad*, ob. cit., pág. 12. <<

[1100] Ibíd., págs. 12-13. <<

[1101] Ibíd., pág. 13. <<

[1102] Ídem. <<

[1103] Ídem. <<

[1104] Ibíd., pág. 14. <<

[1105] Ídem. <<

[1106] Ídem. <<

[1107] Ídem. <<

[1108] Gianni Vattimo, *Hermenéutica y racionalidad*, ob. cit., pág. 14. <<

[1109] Ibíd., pág. 75. <<

[1110] Ibíd., pág. 15. <<

[1111] Ídem. <<

[1112] Ibíd., pág. 17. <<

[1113] Ibíd., pág. 19. <<

[1114] Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 2000, págs. 158-259. <<

[1115] Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2006, págs. 34-35. En un siguiente trabajo al de Vattimo, Pier Aldo Rovatti abunda en estos temas. <<

[1116] Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, ob. cit., pág. 9. <<

[1117] Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona, 1996, pág. 9. <<

[1118] Finalmente, digámoslo aquí provisoriamente, en una mera nota a pie de página que acaso no todos lean, *la razón europea termina asesinándose a sí misma*. <<

[1119] Jean Baudrillard, *La transparencia del mal. Ensayos sobre los fenómenos extremos*, Anagrama, Barcelona, 1993, pág. 9. <<

[1120] Jean Baudrillard, *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Anagrama, Barcelona, 1997, págs. 38-39. <<

[1121] Ibíd., pág. 39. Las cursivas son mías. <<

[1122] Ibíd., págs. 39-40. <<

[1123] Ibíd., pág. 98. <<

[1124] Ibíd., pág. 99. <<

[1125] Ibíd., pág. 100. <<

[1126] Ídem. <<

[1127] Ibíd., pág. 101. <<

[1128] Ibíd., pág. 102. <<

[1129] K. Marx, *El capital*, ob. cit., tomo I, volumen I, pág. 87. <<

[1130] Christopher Norris, *Teoría acrítica, posmodernismo, intelectuales y la Guerra del Golfo*, Cátedra, Madrid, 1997, pág. 15. <<

[1131] Ídem. <<

[1132] Ibíd., pág. 16. <<

[1133] Ibíd., pág. 22. <<

[1134] Ibíd., pág. 21. <<

[1135] Ibíd., pág. 32. <<

[1136] Ídem. <<

[1137] Ídem. <<

[1138] Ibíd., pág. 33. <<

[1139] Ibíd., pág. 34. <<

[1140] J. Baudrillard, *La transparencia del mal*, ob. cit., pág. 83. <<

[1141] Ídem. <<

[1142] Ibíd., pág. 84. <<

[1143] Ídem. Las cursivas son mías. <<

[1144] J. Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, Pre-textos, Valencia, págs. 73-74. <<

[1145] Ibíd., pág. 87. <<

[1146] J. Baudrillard, *El intercambio imposible*, Cátedra, 1999, págs. 28-29. Las cursivas son mías. <<

[1147] J. Baudrillard, *El crimen perfecto*, ob. cit., págs. 149-150. <<

[1148] Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 1994, pág. 12. <<

[1149] Ibíd., pág. 13. <<

[1150] Ibíd., pág. 16. <<

[1151] Ibíd., pág. 18. <<

[1152] Ibíd., pág. 55. <<

[1153] Ibíd., pág. 56. <<

[1154] Ídem. <<

[1155] Ibíd., pág. 57. <<

[1156] Ídem. <<

[1157] Ídem. Las cursivas son mías. <<

[1158] Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Paidós, 2002, Buenos Aires, pág. 172. <<

[1159] Véase François Dosse, *Historia del estructuralismo*, ob. cit., tomo I, págs. 376-377. <<

[1160] Ibíd., pág. 288. <<

[1161] Giovanna Borradori, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Buenos Aires, 2004, pág. 85. <<

[1162] Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1997, pág. 259. <<

[1163] Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 85. <<

[1164] Ídem. <<

[1165] Ibíd., pág. 89. <<

[1166] Ibíd., pág. 97. <<

[1167] M. Heidegger, *La sentencia de Anaximandro* en *Caminos de bosque*, ob. cit., pág. 334. <<

[1168] Ibíd., pág. 336. <<

[1169] Ibíd., pág. 329. <<

[1170] Ídem. <<

[1171] Ibíd., pág. 304. <<

[1172] Ibíd., pág. 336. <<

[1173] Ibíd., pág. 304. <<

[1174] Ídem. <<

[1175] Ibíd., pág. 318. <<

[1176] Narrado al autor por Eduardo Grüner. Véase E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, ob. cit. Su Segunda Parte está dedicada a la ensayística poscolonial. <<

[1177] *Imago Agenda*, n.º 83: «El pensamiento de Martin Heidegger y la filosofía japonesa». Véase también: Carlo Saviani, *El Oriente de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2004, págs. 161 y siguientes. <<

[1178] José Pablo Feinmann, «Ciprés en el jardín», *Escritos imprudentes II*, Norma, Buenos Aires, págs. 167-175. <<

[1179] Véase Giaccomo Marramao, *Pasaje a Occidente, filosofía y globalización*, Katz editores, Buenos Aires, 2006, pág. 40. <<

[1180] Ídem. <<

[1181] Luc Ferry y otros, *El sujeto europeo*. Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1990, pág. 65. <<

[1182] Ibíd., pág. 75. <<

[1183] Ídem. <<

[1184] Ibíd., pág. 75. <<

[1185] Javier Hernández-Pacheco, *Corrientes actuales de filosofía*, ob. cit., pág. 223. <<

[1186] Arturo Leyte, *Heidegger*, ob. cit., pág. 238. <<

[1187] Ibíd., pág. 239. <<

[1188] Ibíd., pág. 244. <<

[1189] Ídem. <<

[1190] Ídem. <<

[1191] Ídem. <<

[1192] M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, ob. cit., pág. 75. <<

[1193] Ibíd., pág. 85. <<

[1194] Ibíd., pág. 89. <<

[1195] Ídem. <<

[1196] Carlos Parra y Eva Tabakian, *Lacan y Heidegger, una conversación fundamental*, Paradiso, Buenos Aires, 1997. El libro es más un ensayo sobre un Freud constituido, en exterioridad, por Lacan y Heidegger. Imposible extenderse sobre esta línea. Véase Bernard-Henri Lévy, *El siglo de Sartre*, Ediciones B, Barcelona, 2000. <<

[1197] Shelley Walia, *Edward Said y la historiografía*, Gedisa, Barcelona, 2004, pág. 40. <<

[1198] Ídem. <<

[1199] J. P. Feinmann, *Escritos imprudentes* I, Norma, Buenos Aires, 2002, pág. 554. <<

[1200] B.-H. Lévy, *El siglo de Sartre*, ob. cit., pág. 163. <<

[1201] Ibíd., págs. 170-171-172. <<

[1202] Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, Arena Libros, Madrid, 2002, pág. 141. <<

[1203] Hugo Ott, *Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1992, págs. 163-164. <<

[1204] J. Baudrillard, *El crimen perfecto*, ob. cit., pág. 9. <<

[1205] M. Heidegger, *Qué es eso de filosofía*, ob. cit., pág. 34. <<

[1206] Acerca de estos temas, véanse los textos de Eduardo Grüner recogidos en su libro *La cosa política o el acecho de lo real*, Paidós, Buenos Aires, 2005. Yo tuve acceso a ellos desde el momento en que los redactaba y me los enviaba vía *mail*. <<

[1207] Fuentes: Ernesto Carmona, *Los amos de la prensa en EE. UU. y América Latina*, 2007; Bridget Thornton, Brit Walters y Lori Rouse, *Proyecto censurado*, Universidad Sonoma State de California; Peter Phillips y otros, *Censored 2006, Media Democracy in Action*, Seven Stories Press, Nueva York, 2006; *U. S. Securities and Exchange Commision*, Columbia Journalism. <<

[1208] J. P. Feinmann, *Escritos imprudentes I*, ob. cit., pág. 210. <<

[1209] Paul Virilio, *Ciudad pánico*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, pág. 70. <<

[1210] Ibíd., pág. 71. <<

[1211] Ibíd., pág. 73. <<

[1212] Ibíd., pág. 76. <<

[1213] Ibíd., pág. 78. <<

[1214] Judith Revel, reportaje de Verónica Gago, *Página/12*, 30/4/2001. <<

ÍNDICE

La filosofía y el barro de la historia 3
Prólogo (por Franco Volpi) 5
Algunas breves precisiones del autor 11
Clase 1. Descartes: el sujeto capitalista 14
- Adorno: «La totalidad es lo falso» 17
- El capitalismo, lodo y sangre 20
- Descartes, la centralización del logos 26

Clase 2. La filosofía como asesino serial 31
- Razón y revolución 31
- Lateralidad 35
- Lateralidad 36
- Qué es la filosofía 37
- Heidegger, Jack el Destripador: el concepto de destruktion 41

Clase 3. La imposibilidad de todas las posibilidades 49
- Heráclito 51
- La filosofía o la fe 53
- La angustia y la venganza del tiempo 58
- La filosofía africana 60

Clase 4. Heráclito y Parménides 65
- La filosofía bantú 66
- Periferia y sujeto 68
- Los bantúes y nosotros 70
- Qué es eso de filosofía 72
- Heráclito y Parmenides / Sócrates y Platón 77
- Tecnocapitalismo y dominio de lo ente 79

Clase 5. ¿Por qué hay algo y no más bien nada? 82
Clase 6. Kant, Crítica de la razón pura 99

Lateralidad 110
Clase 7. Kant y las vanguardias 115
Lateralidad 116
Clase 8. Hegel, dialéctica del Amo y el Esclavo 132
Lateralidad 138
Lateralidad 146
Clase 9. Hegel, dialéctica y política 150
Dios ha muerto 151
La astucia de la razón 152
Lateralidad 155
Exposición lógica del movimiento dialéctico 157
Lo verdadero es el delirio báquico: cada miembro se entrega a la embriaguez 159
Filosofía política de Hegel 161
Lateralidad: Hegel y Fukuyama, el fin de la historia 162
Jamás un filósofo europeo nos regalará a los griegos 165
Clase 10. El viejo Hegel y el joven Marx 168
Lateralidad 170
Clase 11. Marx, La conciencia de la ignominia 184
El pathos de la indignación 185
Las armas de la crítica / La crítica de las armas 187
Hacer la ignominia aún más ignominiosa 189
Interpretar el mundo para transformarlo 191
«La cuestión judía» 192
Egoísmo, usura, dinero 194
El dios de Israel es el dinero 196
Los judíos marxistas 199
Clase 12. El Manifiesto comunista y la globalización 202
Lateralidad: piratas y capitalismo 211
Clase 13. Marx, El capital 218

Lateralidad 219
Lateralidad 224
Lateralidad: John Wayne mentía 238
Clase 14. Marx, el fetichismo de la mercancía 240
Lateralidad: Balzac 243
Clase 15. En busca de Nietzsche 258
«La genealogía de la moral» 260
El pathos de la distancia 262
Lateralidad 265
Los valores ascético-sacerdotales contra los caballeresco-aristocráticos 266
El hombre del resentimiento y el hombre noble 268
La bestia rubia 270
Lateralidad: Nietzsche y Severino Di Giovanni 274
Clase 16. Nietzsche, más allá del bien y del mal 277
Los mundos lejanos del terror 278
El odio a las masas y a «los lectores de periódicos» 280
La filosofía política de Nietzsche 283
La frase «Dios ha muerto» 290
Clase 17. Nietzsche, «Dios ha muerto» 294
¿Qué es lo que muere con Dios? 295
Lateralidad: «El desierto crece» 298
El nihilismo incompleto 300
El nihilismo completo 302
La voluntad de la voluntad 305
El superhombre 309
Clase 18. Nietzsche y el socialismo 312
Leer e incomodar a Nietzsche 313
Nietzsche y los judíos 315
Nietzsche, patriota prusiano 317
Zaratustra y los grandes acontecimientos 318

La «hidra internacional» 320
La Comuna incendia París 323
Nietzsche y la historia 325
Clase 19. Nietzsche y los nazis. ¿Quién escribió La voluntad de poder? 330
El vértigo hermenéutico 333
En busca de algunas conclusiones 338
Alemania y la voluntad de poder 342
Clase 20. Freud, El malestar en la cultura 346
Lateralidad: amor y poder 347
La cultura contra la libido 350
No amarás a tu prójimo como a ti mismo 354
Dostoyevski, Nietzsche, Freud 358
Clase 21. Heidegger, Ser y tiempo 363
El ser-ahí y la intencionalidad 364
Lateralidad: filosofía y escritura 366
El Dasein y la pregunta por el ser 368
Lateralidad: Dieter Müller explica ciertos pasajes de Ser y tiempo 371
El Dasein es posibilidad, no realidad 374
«Ser» y «mundo»: un fenómeno dotado de unidad 376
Clase 22. Heidegger, Ser y tiempo (II) 380
La «mundanidad del mundo» 381
Lateralidad: otra vez Dieter Müller 386
El signo y la referencialidad 388
La facticidad del Dasein 391
«Todo misterio pierde su fuerza» 395
Clase 23. Heidegger, Ser y tiempo (III) 398
El imperio de lo «uno» 399
La publicidad 400
El «estado de interpretado» 403

La «avidez de novedades» 405
Las «habladurías», los totalitarismos y la democracia 408
La «caída» del Dasein 411
El «proyecto decidido» de la existencia auténtica 413
Clase 24. Heidegger, Ser y tiempo (IV) 416
La muerte no totaliza al Dasein 417
Lateralidad 420
Nadie puede morir por mí 421
La anticipación de la muerte 425
La muerte le es inminente al Dasein 427
El Dasein no se funda a sí mismo, es culpable 430
Clase 25. Heidegger, Ser y tiempo: Conclusiones 435
La angustia y el temor 436
¿Qué es Ser y tiempo? 439
Ser y tiempo es una antropología existenciaria 443
Ser y tiempo es un humanismo 449
Clase 26. El «viraje» de Heidegger y la destrucción del humanismo 452
Contra la modernidad y el sujeto 453
La verdad como adecuación y como des-ocultamiento 456
La esencia de la verdad 459
El mundo como «imagen» del sujeto 464
Clase 27. Cercanías del nacionalsocialismo 469
Contra la antropología 470
Lateralidad: subjetividad y voluntad de poder 472
La Carta sobre el humanismo y el kitsch pastoril 475
Heidegger, el nazismo y sus discípulos 478
La noche de los cuchillos largos 480
Clase 28. Filosofía y nacionalsocialismo 484
Lateralidad: Dieter Müller a punto de escuchar el discurso de Heidegger 484

El Discurso del rectorado 486
¿Había nazismo en Ser y tiempo? 490
La pureza germánica: el campesino, su pipa y sus ojos claros 493
El despliegue «espiritual» de Alemania sobre Europa 496
Fue, sin duda, nazi, pero ¿por qué? 499
Clase 29. La escuela de Frankfurt 502
Dialéctica del Iluminismo 502
El dominio de la objetividad 505
El «afuera» y el «adentro» 509
La alegoría de Odiseo 511
Ceder a los instintos/perder la razón 514
La razón iluminista y Auschwitz 518
Clase 30. Auschwitz y la filosofía 521
Adorno: «No se puede escribir poesía después de Auschwitz» 522
El fracaso de la cultura 526
Benjamin: «Tesis sobre filosofía de la historia» 531
Dialéctica y catástrofe 535
Clase 31. Sartre 539
Benjamin y el Aufhebung hegeliano 542
El mesianismo judío 545
Lateralidad: Sobre los teclados mudos 549
Clase 32. Sartre y la fenomenología 552
«La trascendencia del ego» 555
Sartre y la fenomenología 557
El mundo le es inalienable a la conciencia 559
No hay nada en la conciencia 562
Lateralidad: Sartre y Aron 567
La pura noche de la identidad 571
Clase 33. Sartre, Crítica de la razón dialéctica 573

El en-sí y el para-sí están unidos por la trascendencia de la conciencia 575
La facticidad 578
El coeficiente de adversidad de las cosas 582
Lateralidad: Sartre, por Deleuze 585
Heidegger, Sartre y el humanismo 590
Clase 34. Sartre, Crítica de la razón dialéctica (II) 593
El primer acto de la rebelión es la libertad 594
El cogito se pone a trabajar 596
Fenomenología y marxismo 599
Identidad ontológica y reciprocidad metodológica 603
El experimentador y el sistema experimental 606
Las manos sucias 610
Clase 35. Sartre, Crítica de la razón dialéctica (III) 613
La interiorización de la exterioridad 616
La dialéctica es la lógica de la libertad 619
La rareza 622
Interés y destino 624
Dialéctica del grupo 627
El juramento 629
Clase 36. Sartre, Crítica de la razón dialéctica (IV) 632
El grupo institución 633
Toda identidad constituida es una identidad-cosa 637
El principio metodológico y el principio antropológico 640
La nada es el fundamento del ser 643
El «prólogo» a Fanon y la descentralización del sujeto 646
Clase 37. Foucault 651
El «sorprendente» cuadro de Velázquez 652
Foucault mata al hombre 657
Lateralidad: la muerte del hombre en Heidegger 660
Lateralidad (II): el nazismo de Heidegger y la crítica de la modernidad 661

Lateralidad (III): otra lectura sobre Las meninas 662
Historia de la locura 664
Mayo del ’68: «Las estructuras no bajan a la calle» 665
Clase 38. Foucault (II) 670
La violencia legal del verdugo 670
El panóptico 673
Acumulación de los cuerpos / acumulación del capital 676
Lateralidad: doble periferización del poder 679
Nietzsche y Foucault 680
En el origen, el disparate 684
Lo discontinuo 686
Clase 39. Foucault (III) 689
No toda subjetividad es constituyente ni remite a un sujeto centrado 689
El querer-saber acelera su violencia instintiva 692
La voluntad de verdad no busca encontrar la verdad, sino perderla 696
La trama histórica contiene tanto que no constituye nada 698
Sistemas de producción de verdad 705
Clase 40. Foucault (IV) 709
«La verdad y las formas jurídicas» 710
¿El uno de Foucault es el poder? 716
«Historia de la sexualidad» 719
Ars erotica y scientia sexualis 722
Clase 41. El último Foucault 728
Rozitchner: la madre sensible y la madre abstracta 729
La scientia sexualis como ciencia del sujeto 731
Un pensamiento estratégico sin sujeto 733
Hacia el último Foucault 738
Donde hay poder hay resistencia 740
El ascetismo como contraconducta 742

Clase 42. El último Foucault (II) 748
La lingüística 749
Sartre/Foucault, ¿una relación difícil pero imposible? 751
El acontecimiento acontece y no tiene en-sí 755
El descentramiento del sujeto 758
Acontecimiento y diferencia 763
Clase 43. Totalizando a Foucault 769
El pensamiento de la diferencia 770
Una «despresentificación» del «presente» 774
La «ontología del presente» 776
Sartre, el hombre siempre puede superar la estructura 780
La «lucha» foucaultiana: el «Grupo de Información sobre las Prisiones» 782
Clase 44. Disparen sobre Foucault 787
¿Puede haber acción política cuando el sujeto es abolido? 787
Foucault en Irán 790
El nacimiento de las ideas y la explosión de su fuerza 791
«Una rebelión con las manos desnudas» 793
La embriaguez del «acontecimiento Irán» 796
¿Es inútil sublevarse? 799
Donde hay libertad, hay poder 802
Clase 45. Conclusiones conclusivas sobre Michel Foucault 807
Había que salir del sujeto para entrar en Heidegger 808
El socavón de las hiperdeterminaciones de la urdimbre histórica 814
El en-sí del acontecimiento y su hermenéutica 818
Una filosofía de la rebelión deberá explicar lo inexplicable 820
Clase 46. El fin de la posmodernidad 825
«Posmos» y «progres» en la Buenos Aires de los ochenta 827
La «vida privada» y las «pequeñas historias» 832

Privatización de las costumbres: la posmodernidad argentina y su filósofo-simulacro 837
Clase 47. El fin de la posmodernidad (II) 842
El puñal en el corazón de la tela 844
La crisis de los grandes relatos de legitimación 849
La sociedad posmoderna es una sociedad transparente 853
Hay demasiadas multiplicidades por estos ámbitos 859
Lateralidad: La maravilla de las significaciones plurales 861
Clase 48. El fin de la posmodernidad (III) 863
El decurso único y necesario de la historia 865
Marx, Sarmiento y la civilización en el Plata 867
Lateralidad: Marx y Felipe Varela 874
Vattimo y el mito de la «sociedad transparente» 878
Clase 49. El fin de la posmodernidad (IV) 883
Puig, posmoderno 884
Vattimo, el pensamiento débil 886
Baudrillard, una ontología-simulacro 892
La huelga de los acontecimientos 894
La Guerra del Golfo no ha tenido lugar 897
Clase 50. El fin de la posmodernidad (conclusiones) 901
Detrás de las apariencias no hay nada: son simulacros y eso es todo 902
Lateralidad: el botín «virtual» y el botín «real» 906
La violencia mundial, disfrazada por la televisión 908
Tu hermano murió en tus brazos, en ninguna otra parte de la realidad 912
Bien podría ser que esta farsa se convirtiera en nuestra historia 913
Al final de su periplo, la razón europea se asesina a sí misma 915
Gilles Lipovetsky: una moral sin obligación ni sanción (la 917

apoteosis de los noventa)
Clase 51. ¿Qué aceptó la intelligentsia francesa al aceptar, en bloque, la filosofía de Heidegger? 922
El primer acontecimiento histórico-universal 923
Se levantó la huelga de los acontecimientos 929
El sujeto europeo fue y no fue el nuestro 932
Es la iluminación la que dispone del hombre 937
Clase 52. Heidegger y Marx 941
Heidegger y Marx: diferencias fundamentales en La crítica a la modernidad 942
Heidegger y el zen 947
La glocalización 951
Clase 53. Más allá de Mein Kampf está Auschwitz 957
Marx, el hombre construye la casa del hombre 958
¿A quién le importa el ser? 961
Más allá de Mein Kampf está Auschwitz 964
La frase de Protágoras 966
Marx, una metafísica de la historia 968
Entre Heidegger y Marx 971
Er-eignis, un acontecimiento de «propiación» entre el hombre y el ser 975
Lateralidad: El acontecimiento de transpropiación como experiencia mística 977
Clase 54. Los «versos satánicos» de la filosofía europea 980
Heidegger, la más poderosa barrera del capitalismo 980
El humanismo 985
El cultivo de la tierra y la fabricación de cadáveres 987
La sospecha 992
La sombra de Heidegger 996
Clase 55. Conclusiones 1000
Seamos inexplicables 1002

El ser es la praxis del o de los sujetos 1004
El sujeto absoluto comunicacional 1006
Dudar del poder 1011
La última bunkerización: no estar ya en este planeta 1013
Y sin embargo, alguien, hoy, todavía 1016
Bibliografía 1019
Autor 1038
Notas 1040